أحمد دلول

قراءة في التجربة المحمدية



قراءة في التجربة المُحمَّدية

اسم الكتاب: قراءة في التجربة المُحمَّدية

اسم الكاتب أحمد دلول ahmaddalul@hotmail.com

الرقم الدولي EBIN 240423-315-01-16

الناشر: دار بسمة للنشر الإلكتروني

الطبعة الأولى: 2024م / 1445هـ



دار بسمة للنشر الإلكتروني


00212771814934


داربسمة للنشر الإلكتروني (المغرب)


Darbassma1@gmail.com


المملكة المغربية





قراءة في التجربة المُحمَّدية

أحمد دلول





إهداء

إلى جميع من يسعون مُخلصين

لردم الفجوة ما بين الأرض والسماء

وما بين الإنسان وأخيه الإنسان



الفهرس

تقديم[1]

عند محاولتنا تقييم صفات دين ما، عبر محطاته التاريخية المختلفة، وفي بقع انتشاره الجغرافية المتعددة، لأمكننا أن نجرؤ على القول، بأن صفات الدين لا تكمن بالضرورة في الدين نفسه، بقدر ما تكمن في ذات من يقرَؤُه. وفي الحقيقة أنه ليس ثمة خلاف ذا شأن، حول وجود الدين تاريخيا كحقيقة موضوعية، فنحن نُقرُّ بوجود مُعظم الأنبياء باختلاف دياناتهم. ولكن الخلاف يكمن في كيفية قراءة وتأويل وتوظيف تلك الديانات، وكذلك في الحكم على مدى جدواها أو عبثيتها، وجمالها أو قبحها، ونبلها أو وضاعتها. ومن ثمَّ، إثبات أو نفي علاقتها بالمُقدَّس.

وهنا يمكننا تشبيه الدين بالفنِّ المُركَّب؛ إذ لا بُدَّ من إخضاعه للذوق والحَدْس والوجدان، قبل إبداء الرغبة في استساغته وقبوله، أو نبذه ورفضه. وفي خانة الذوق والحَدْس والوجدان، يكمُن الهامش الواسع والمناخ الخصب، لدفء الحميمية الشخصية ولبروز وتميز التفرُّد الذاتي، مِمَّا يفتح الباب واسعا للتأويل والسجال والاختلاف، حول ماهية الدين وغرضه وفحواه.

يمكننا كذلك تشبيه الدين بلوحة عجائبية تشغل حيزا مكانيا ضخما، ذات عبق تاريخي وقدسي، وذات تفاصيل ورموز وطلاسم، يختلف شكلها وفحواها، تبعا للذوق وللخبرة الفنية المسبقة لمن يراها، وتبعا لقرب الرائي أو بعده عنها، وكذلك تبعا للزاوية التي يُطلّ منها عليها. وبذلك فليس من الغرابة أن يكون

[1] ـ ثمَّة اقتباسات في هذا التقديم، من مقالة لكاتبهِ، نُشرت لدى مؤسسة "مؤمنون بلا حدود"، بعنوان: الإسلام بين الرؤية الوثنية واليقين: 1 (هل الإسلام دين قابل للإصلاح؟).

هناك مذاهب وفرق وتيارات متعددة ومختلفة، حتى ضمن الدين الواحد. وهذا بلا شك أمر طبيعي ومحمود، إذ أن في الاختلاف يكمن الغنى، ولكن ليس أيّما اختلاف.

وبما أن المشهد العام في العالم الإسلامي قد بات مضطربا، ومفعما بالتناقضات وفاقدا للتناغم، فإن غالبية الناس قد أشاحوا بوجوههم عن كل ما عدا تلك اللوحة العجائبية، حتى أنهم اقتربوا منها إلى درجة الالتصاق بها، من فرط حبهم لها، مُبدين دهشتهم من جاذبية عَبَقها وجمال خامتها وسحر ألوانها، مُحاولين أن ينقلوا تلك الدهشة للآخرين. لكنهم في الحقيقة لم يروا اللوحة إلا بشكل مجزأ، ولم يتلقفوا منها أيّاً من شمولية المعنى. مع أنهم لو تحرروا من خوفهم وابتعدوا عنها لمسافة كافية لرأوها بكليتها، وحينها لن يكون المشهد بالضرورة مخيّبا للآمال، لمن كانوا يمتلكون الخلفية الذوقية للفن، أعني الخلفية الروحية للدين.

وأما عن الحاجة الوجدانية للدين، ففي الحقيقة أنه يوجد لدى الإنسان غالبا ما يُشبه الحَدْس بوجود قوة ماورائية ما. ولدى الكثيرين من البشر كذلك حنين للتقرب من تلك القوة الكامنة الغامضة، أو لديهم ميل لمناجاتها والتواصل معها، بأي طقس كان. وبذلك فإن ميل الإنسان إلى التعبُّد، هو ليس بالضرورة أمرا مُكتَسبا، وإنما هو ميل وجداني أصيل، كتلبية لنداء حنينه الدفين للقرب مِمَّا وراء الأشياء والظواهر الحسّية ومِمَّا بَعدها. وكذلك لملء خوائه الداخلي الناتج عن حيرتهِ أمام طلاسم وجوده، وفي مقدمتها الموت والفناء. فكان لا بُدَّ للإنسان من بلسم ما، لكي يستسيغ الحياة وليعثر على مبرر وقيمة ومعنى لها. ولذلك كانت كل أمة تركن إلى دين يُعلّل لها "محنة وجودها" بطريقة ما، وكانت تلك الطرق تتفاوت بين الاكتفاء بعبادة صنم، وبين السعي للنفوذ إلى المطلق. وأما عن غاية الدين كمنظومة، فإن الدين يرمي ابتداء وقبل كل شيء، إلى تأطير الغرائز المُتوارية في البشر بالفطرة، وإلى عقلنة الجنون الذي قد يكون كامنا فيهم، بغية تمكين الإنسان من العيش والتعايش مع الجماعة. ولا يُمكن أن تكون غاية الدين إطلاق تلك الغرائز أو تفعيل ذلك الجنون، وإلّا لاندثر الدين في مهده. وأي دين في أي حقبة تاريخية كان قد ساهم في تعزيز الخيار الثاني، هناك شكٌّ في أصالته، أو هناك على الأرجح خطأ في فهم غايته، ولكن ما أكثر تكرار ذلك الخطأ.

والمُعضلة في هذا السياق، بأن للدين القابلية الفعلية لكي يتحوَّل أو يتحوَّر تبعا لمُعطيات الواقع الموضوعي، وليس تبعا لمُعطياته الذاتية فحسب؛ إذ أن الأول هو الذي يُحدّد آلية تأويل الثاني، لأنه يُحدد كذلك طبيعة المزاج الجمعي للأمة؛ تبعا لانتصاراتها وإنجازاتها أو هزائمها ونكساتها. وبالتالي فإن للدين القدرة على التماهي مع الواقع على الصعيد الجمعي، مثل ما أن للواقع القدرة على التماهي مع الدين كذلك في هذا السياق. فإذا كان الواقع بائسا، دار كلاهما في حلقة مُفرغة، من حيث الفعل والانفعال. ومن ثمَّ، فإن الدين في هذا الحال، يُصبح مُرتبطا بشكل أساسي، بالخوف والرهبة، وكذلك بالرغبة، أكثر من ارتباطه بالفهم الواعي للعقيدة والروحانية وحيثيات الواقع. لذلك، إذا أردتَ أن تتبعك الكثرة من الناس في عالمنا العربي أو الإسلامي مثلا، وإذا أردتَ أن يُصّوِتوا لك، وأن ينقادوا وراءك ويأتمروا لأمرك، لدرجة أنهم قد يرفعون السلاح ويقاتلون، حتى أهلهم وناسهم من أجلك، فما عليك سوى أن ترفع شعارا إسلاميا برَّاقا. ولا يهم، حتى ولو كنتَ أنت الشيطان نفسه. ولسوف أتعجب إن كان هناك من يتهمني بنوع من الشطح والمبالغة، بعد أن كشف لنا ربيعُنا العربي المستورَ. وبالتالي، فلا خوف على الإسلام من أعدائه، بقدر ما يتوجب الخوف عليه وعلينا، من أشدّ الناس إيمانا به؛ في سياق ما سلف.

ولذلك فإنه في واقعنا الراهن، بات أحيانا من السذاجة أن يراهن أعداؤنا على دعم حركات غير إسلامية، أو أحزاب تتبنى، أو بالأحرى تتقنع بالعلمانية أو الليبرالية أو حتى الوطنية أو القومية. وهم لو فعلوا، فسيكون ذلك ضمن نهج يغلب عليه الطابع التكتيكي وليس الاستراتيجي، أي أنه سيكون ضمن إطار مُحدَّد وآني. وإن صحَّ العكس، فذلك من مبدأ خوف من يُضرِم النار، على نفسه منها. وعلى أي حال، فقد بات من الجلي تماما، بأن أعداءنا قد أيقنوا، بأن "الإسلام هو الحلّ" ، أي حلّهم هُم، وبأن الدين هو حصانهم الرابح، الذي لا يقوى على مواجهته أحد، أو الذي لا يستطيع هزيمته أحد. فبدلا من مواجهته، ساروا معه وسايروه وتقربوا منه إلى أن أمسكوا بزمامه، أو كادوا. إنهم يحاربوننا فيما يحاربوننا، باسم المُقدَّس؛ مُقدَّسنا!

وهذا في الحقيقة ليس بالأمر الجديد كليا، فقد خبرنا الكثير من الحركات الإسلامية التي أمكن اختراقها، أو حتى تمَّ توظيفها مُباشرة، لكي تكون أداة طيعة لكبح تطورنا أو لزعزعة أمننا، منذ عقود طويلة خلت، وصولا إلى "عفريت" دواعش الربيع العربي، والكثيرين ممن يحملون فكرهم، والذين لم

يعد خافيا على أي عاقل، أمر تمويلهم ودعمهم. ولذلك فإن تصنيف الحركات الإرهابية دوليا، لا تنقصه المرونة والليونة أو حتى الهلامية، وذلك تبعا لقاموس المصالح والمنفعة السائد في عالمنا؛ تلك المصالح التي تقع في أحيان كثيرة على الطرف النقيض من مصالحنا، وهناك بالضبط يتموضع الإسلام السياسي غالبا. وللأمانة والصدق في التناول أقول: إن الأزمة لم تعد تقتصر على الإسلام السياسي فحسب، لا بل أصبحت تمتد وتتسع، لتتغلغل في وجدان الغالبية من المؤمنين. ولا غرابة؛ فالدين هو غالبا حمَّال أوجه، وعندما تدخل الأمة في مراحل انحطاطها، تجدها تُقلِّب الدين وتعالجه، إلى أن تُقوّلبه بقالب انحطاطها، فيصبح الدين مُنحطًّا، في تأويله وفهمه ومُمارسته، لا في ذاته. ذلك أن القالب يُقوّلب الشكل، ولكنه لا يغير الخامة ولا يمسّ الجوهر. وخير مثال على ذلك، هو التأويل الظلامي للديانة المسيحية، الذي نجم عن تزاوج الكنيسة مع العقل الأوروبي خلال العصور الوسطى، مما أدخل أوروبا في عصر انحطاط وظلام مُرعبيَن، امتدَّ منذ أفول شمس الامبراطورية الرومانية، وحتى بزوغ شمس عصر النهضة. ونحن هنا لا نتحدث عن حقبة امتدت لأعوام أو لعقود فقط، بل نتحدث عمّا يقارب عشرة قرون عجاف. فليكن الله في عوننا.

إذن نحن كأمة إسلامية، لدينا فيما لدينا، أزمة عضال مع المُقدَّس، وهي أزمة قد بدأت تُطيح فعليا بوجودنا؛ إذ أن المارد قد خرج فعلا، أو أن هناك من ساهم في إخراجه من القمقم، لغاية في نفس يعقوب. وبذلك فإن الخطر لم يعد وشيكا وقريبا فحسب، لكي نَحْذَر أو نُحَذِّر من وقوعه، بل صار واقعا مُعاشا وخارجا عن السيطرة، على امتداد بقاع كثيرة في العالمين العربي والإسلامي. والقضاء على تنظيم جهادي ما، لا يعني استحالة إعادة انتاجه تحت اسم آخر وبشعارات أكثر تطرفا أو أكثر تضليلا، في فترات لاحقة. فما الحل؟

في الحقيقة، إن من يقفزون إلى استنتاج ارتجالي أو عفوي، مفاده أن "الإسلام هو المشكلة" هم في الواقع يتكلمون نفس اللغة التي يتكلم بها جماعة "الإسلام هو الحل"، ولو بتعابير ومصطلحات نقيضة، لإن خامة التطرف تبقى واحدة. ولاسيما في ظرفنا الراهن، الذي بات فيه الدين أشبه بإكسير الحياة، لدى الكثيرين ممن استهلكت الحياة أحلامهم واستنفذت فرصهم الواقعية للثقة بها، فلم يبقَ لهم سوى الله. ونحن هنا لن نطرح سؤالا عمَّا إذا كان اجتثاث الدين من عقول ووجدان الأغلبية، أمرا سيئا أم جيدا، ولكن أظن بأننا سنتفق حول اعتبار ذلك أمرا غير ممكن، فلنكن موضوعيين.

أما لو حاولنا اتباع نوع من التجرُّد بغية تقييم مفاهيم الإسلام، عبر معاينة البذور الكامنة في نصوصه. فهل الإسلام حقا هو دين عنف وإرهاب؟ أم أنه دين سلام وإخاء وتسامح؟ في الحقيقة أنه من العسير الإجابة على أسئلة كهذه بنعم أو لا حصريتين، من دون الذهاب بعيدا في البحث والتدقيق والتمحيص؛ إذ لو قال قائل مثلا، بأن الإسلام هو دين عنف، لوجدنا أن هناك الكثير مِمَّا في نصوص الإسلام وتاريخه، ما ينفي ذلك الزعم تماما. وكذلك لو قيل بأن الإسلام هو دين تسامح ومودة ورحمة، لخرج لنا من هو قادر على إثبات العكس تماما، وذلك بالرجوع أيضا إلى تاريخ الإسلام، والكثير من نصوصه التي يُمكن استحضار مفاهيم العنف منها. ولذلك فإن النصوص المُقدَّسة في الإسلام تحتمل التأويل، إلى درجة أن الإسلام نفسه يتأرجح ما بين نهج بعض التيارات الصوفية الليبرالية المُنفتحة على جميع خلق الله، بجميع معتقداتهم ومشاربهم، والتي تنتهج نهجا مفعما بالتسامح والمحبة والرحمة وتقبّل الآخر. وما بين السلفية الجهادية التي تُسوِّق الإسلام على أنه دين الذبح. أو كما رفعت بعض الأحزاب الإسلامية شعارا: "كل من ليس معنا كافر ويستحق الذبح"، مسلما كان أم غير مسلم. والمعضلة بأن الباحث عن حقيقة الإسلام، قد يجد نفسه في ورطة مفادها، أن كِلا الطرفين قد استمدوا زعمهم من نصوص الإسلام نفسه، ولكن بشكل اصطفائي، بطريقة يبدو معها الأمر ظاهريا، وكأنه يتعذر بدون ذلك الاصطفاء، تسويق مفهوم مُتناغم عن الإسلام. أو كأنه لا بُدَّ من التضحية ببعض النصوص المُقدسة بغية تحصيل مفاهيم راسخة وثابتة حول نهج الإسلام في هذا السياق. مع أن القضية في ماهيتها لا يُمكن أن تكون كذلك، وذلك ما سنتناوله بإسهاب فيما سيأتي من هذا الكتاب.

وأما عن آلية المفاضلة في اصطفاء بعض النصوص المقدسة وتحييد بعضها، فذلك لا يعود بالضرورة إلى عامل تفضيلي كامن في الدين نفسه. بمعنى إعطاء المُشَّرِع الأولوية لنص ما، وتفضيله على النص الآخر، وإنما يعود إلى ذات الإنسان المؤمن به. تلك الذات التي هي في الحقيقة أشبه بالتربة التي تُلقى فيها بذور الدين المتنوعة، فيزهر ويثمر بعضها، ويذبل ويموت بعضها الآخر، وذلك تبعا لنوع التربة الحاضنة؛ فالتربة الصحراوية مثلا، تقوم بعملية اصطفاء للبذور التي يتم إلقاؤها بها، والأولوية في النمو والحياة، هي للبذور التي تحتمل طبيعة الصحراء الحارة والجافة، والتي تستطيع مدّ جذورها عميقا في الأرض بحثا عن الماء. ولكن تلك البذور نفسها التي نَمَت وازدهرت

في الصحراء، لو تم إلقاؤها في بيئة باردة تكثر فيها الأمطار، فإنها لن تُثمر وستبقى مُجرد ديكور في الطبيعة، أو أنها سوف تذوي وتموت. ولذلك فإن الثمار التي يطرحها الدين الواحد في السياقات المُختلفة، فقد تتفاوت لدى من يُعاين مذاقها إلى درجة التناقض.

بمعنى آخر، لو افترضنا مثلا بأن ثمّة شخصين، ليس لديهما أية معرفة مُسبقة عن الإسلام، ثم اعتنقاه عبر قراءة لنصوصه المُقدَّسة ذاتها. وكان أحدهما يعيش في زمن ما، وينتمي إلى بقعة جغرافية يحلّ فيها الرخاء والرفاه والعدل والسلام، بحيث أن ذلك الشخص مُطمئن إلى أن أخوته في الدين الجديد ينعمون بحياة آمنة لا غُبن فيها، كالذي ينعم به المسيحيون وغيرهم في هذا العصر مثلا. أما الشخص الآخر فينتمي إلى بقعة جغرافية، أو إلى أمة يتعرّض بعض بلدانها لاحتلال خارجي ظالم، حيث يقوم المُحتل بسحل الناس وسلبهم كرامتهم وأرضهم على مدى عقود، في ظل غياب جيوش وطنية قوية، يمكن الثقة بها أو التعويل عليها لرد الغُبن. فمن المنطقي بأن كُلّاً من الشخصين سيحاول اصطفاء النصوص الدينية التي تلائم احتياجات ذاته، وتتلاءم مع متطلبات واقعها.

وكمُسلم صادق، لا بُدَّ من أن الأول سيحاول تلمُّس القنوات الروحية التي ستوصله إلى جوهر وفحوى رسالة الإسلام؛ إذ أنه قد يجد ضالته في فكر ابن عربي مثلا، أو في أشعار جلال الدين الرومي، أو في نصوص الحلاج، أو في فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد. حتى أنه قد يذهب بعيدا في بحث منهجي للتمحيص في عُمق الجذور الروحية للإسلام. وما عدا ذلك؛ كآيات الجهاد والغزو وإقامة الحدود، فلا شك بأنه سيركنهم في المتحف الخلفي لوجدانه، وسيتعامل معهم آليا كنوع من التراث الديني، الذي قد يكون شيقا بالنسبة له. ولكن من المُستبعد تماما أن يأخذ النص بحرفه وخارج سياق الواقع المُعاش، ومن غير المعقول كذلك أن يفكر بتكفير أحد أو إزهاق روح أحد بغية نصرة دينه أو الدفاع عنه. وبالتالي فإنه من المُفترض أن يُحاول التبشير بمفاهيم دينه المُسالِم الجديد، تبعا لما استوعاه من وحي نصوصه ومن تنظير مفكريه. بمعنى أن خامة تربته ستقوم باصطفاء بذور محددة من نصوص الدين، وستقوم باحتضانها، لتنمو تلك البذور ولتمنحه لاحقا، واحة روحية تأنس بها نفسه. أما باقي البذور، فإن طبيعة تربته لن تتمكن من منحها الحياة أو الثمر، لأنها سترفضها منطقيا بشكل آلي، وبذلك سيكون ذلك المُسلم قد رأى الدين عبر مرآة واقعه.

أما الثاني، فمن المُتوقع أن يفعل نفس الشيء أيضا، بمعنى أنه سيقوم بإسقاط دينه على حيثيات واقعه، تماما كما فعل الأول. وحتى ولو كانت النتيجة عكسية تماما، ولكن آلية الانفعال والفعل ستكون واحدة. ولذلك فإنه من المُستبعد تماما، أن يكون لديه الميل أو الوقت لقراءة متأنية للدين ولبُعده الروحاني، أو لنزعته الإنسانية الكونية المتسامحة، أو لفهم نصوصه بطريقة صوفية أو فلسفية مثلا. ذلك أن تلك الأدوات تخرج عن سياق الواقع، وبالتالي لن تكون صالحة للاستعمال أو التوظيف، في ظرف سوف يلفظها جميعا بشكل آلي، كونه يتطلب أدوات أكثر جدوى وفعالية للتعامل مع سياق احتلال وغُبن، من العسير إخضاعهما للمنطق. وبذلك فإن الجانب الروحاني في الدين سوف يتراجع أو ينسحب بحكم الحاجة، ثم ليأخذ الدين طابعا نفعيا ذرائعيا، بغية فتح مغاليق الأرض بمفاتيح السماء، حتى لو اختلطت المفاهيم حول الفتح والإغلاق. هنا يميل التفكير إلى الانفلات من قوانينه، في واقع يتطلب مفاهيم خارقة، لها القدرة على مُصارعة المنطق الدنيوي البائس وصرعه، أو مناورته بغية القفز فوقه. وتلك المفاهيم يمكن استنباطها بيسر من بعض نصوص الدين؛ تبعا لطريقة الاصطفاء والفهم والتأويل. لذلك فلا بُدَّ للمرء في هذا السياق، من أن يستغيث بالمُقدَّس وأن يستنطق حروفه ويستنهض نصوصه، بطريقة اصطفائية ومتساوقة مع واقع الحال. وكل ما سيستحضره من تلك النصوص، سيكون على الأغلب، ذا صبغة غاضبة حانقة، كتسويغ هدر دم المُستعمر الغازي، الذي سيحمل بعد ذلك مُسمَّى آخر أكثر صرامة؛ فيصبح كافرا بالله إذا كان مُختلفا في الدين أو المذهب، بعد أن كان مُجرَّد غازٍ أو محتل للوطن. بمعنى أن المؤمن المأزوم، سيقوم تدريجيا بإلباس ثوب السماء لمعضلات الأرض، وبذلك يقتبس قداسة السماء في فعله ويختزلها في فهمه لها، ليكتسب أمام ذاته القلقة، ثقة لا متناهية ومشروعية مقدسة لا تخضع للمهادنة ولا تحتمل ميوعة مفاهيم أهل الأرض.

ولكن الخطر في ذلك إذا طال الحال على هذا المنوال، بأنه سيصبح لقتال الآخر وتسويغ هدر دمه آلية مختلفة، وسيصبح له معايير فرز جديدة، تستمد مشروعيتها من نصوص السماء الغاضبة، وليس من واقع الأرض، أو من الحق الدنيوي المشروع في الدفاع عن الوطن؛ فيصبح ابن الوطن المُختلِف في طريقة إصغائه للسماء، مشروعا للتكفير أو حتى للقتل، بحيث يمكن حشره في خانة إقصائية واحدة مع المُحتلّ؛ إذا لا فرق بينهما في عيون السماء، تبعا لمُتطلبات الانتماء الطارئة، أو تبعا للقالب المعياري الجديد الذي لا يُفرِّق بين

الناس، أو حتى بين أبناء الوطن الواحد، إلَّا تبعا لانتمائهم لما تم اصطفاؤه من نصوص السماء. أما المفارقة الأكثر غرابة في حجم وعمق الأزمة، والأكثر قربا لواقعنا، بأن يصبح لقتال ابن الوطن المُختلِف، أو لقتال الجيش الوطني، الأولوية على قتال المُحتل؛ بدعوى أنهم لا يعملون بما أنزل الله، وبالتالي يجب تطهير البيت من الداخل أولا. فهل هناك ما يدعو للدهشة حقا، بأن يدعم الغازي العلماني، الكثير من تنظيمات الإسلام الجهادي، والتي أثبتت بأنها أنجع وسيلة للتدمير الذاتي، عبر إشعال الحروب الأهلية بين أبناء الوطن الواحد! وهل هناك ما يخرج عن سياق الواقع، بأن يصبح العنف المُقدَّس هو اللغة الدارجة في عالمنا الإسلامي!

إذن، فاصطفاء نصوص مُحدَّدة في الإسلام، هو ليس ضرورة تكمن في النصوص ذاتها، بقدر ما هي قضية تخضع لعامل الاحتمالات، تبعا لطبيعة الواقع؛ الذاتي منه والموضوعي، وهذا ما يؤكده الواقع التاريخي. وبالتالي، فإن ما تقوم به الأفهام منطقيا، هو تحييد المفاهيم والأحكام التي لا تتناغم مع احتياجات الواقع. ومن المُفارقة في هذا السياق، بأن ثمَّة ردات فعل تبقى "منطقية" حتى ولو خرجت تداعياتها عن سياق "المنطق" في إطاره العام. ونحن هنا لا نقوم بالتبرير، ولا نتحدَّث عن ماهية القرآن ذاته أو عن مقامات ومراتب آياته، إذ أن ذلك سيكون له بحث آخر في هذا الكتاب. وإنما نحاول هنا، تقديم تفسير أو تعليل لما يحصل من تداعيات في الواقع المُعاش؛ إذ عندما ينعم أفراد الأمة مثلا، بنوع من الرخاء والرفاه والشعور بالأمن والأمان والثقة اتجاه المستقبل، يُصبح الانتماء للحاضر أولوية على الانتماء للموروث. فيصبح الناس أكثر ثقة بالعلم وأكثر ميلا إلى التفكير الفلسفي النقدي والمنطقي لفهم حقائق الوجود، أكثر من ميلهم إلى التنقيب في عالم الغيب، حيث تنتفي الحاجة للبحث عن الحلول السحرية، أو للإيمان بالخوارق والمعجزات. كما يصبح الانتماء لتراب الوطن، أولوية تعلو على الانتماء لغياهب السماء. وهكذا فإن الدين في ظل تلك الظروف، يبدأ بإصلاح نفسه بنفسه، أو أنه يبدأ بإعادة هيكلة ذاته وترتيب أولوياته، لتتلاءم مع صفات الحق والخير والجمال والتسامح والانفتاح على الآخرين وعلى معتقداتهم. وهذا ما كان يجنح إليه المسلمون مثلا لحقبة طويلة في فترات ازدهار دولتهم، حتى أنهم كانوا نموذجا ومنهلا حضاريا وثقافيا للكثير من الشعوب، بما في ذلك لمفكري أوروبا في العصور الوسطى مثلا.

بمعنى آخر، في ظل تلك المعطيات، تصبح العقول قادرة وبشكل آلي، على ترميم فهمها لأية ظاهرة، لاهوتية كانت أو ناسوتية، دينية كانت أو اجتماعية أو معرفية، إلى ما هنالك. وبذلك فإن نهر الحداثة بمعناه الشامل، لن يجد العوائق التي تمنعه من التدفق والجريان، ذلك أن النهر موجود أصلا لكي يسير. أما نهرنا الذي تحول إلى ما يشبه المستنقع الراكد، فهو مجرد استثناء له أسبابه الموضوعية التي غلبت على الذات، في واقع تكاد تنعدم فيه معظم تلك العوامل المثالية آنفة الذكر، حيث تم العمل طويلا على تعزيز "سيكولوجية الإنسان المهزوم" في داخلنا، بشكل واع ومُمَنهج. والأمة عندما تتوالى هزائمها، يصبح ذلك بمثابة هزيمة شخصية لكيان ووجدان كل فرد فيها. ومن ثمَّ، فإن لجوء أية أمة للطقس الظاهري من الدين، يتناسب طردا مع الأزمات الكبرى التي تمرّ بها تلك الأمة، ويتناسب عكسا مع رخاء أفرادها وشعورهم بالأمن والأمان. وكذلك فإن اللجوء إلى المفاهيم الحرفية للدين، يصبح أكثر مركزية وإلحاحا كلما عجز البشر عن فهم الأحداث والظواهر التي تحيط بهم، حيث يصبح التوق شديدا إلى قوة خارقة يثق الإنسان بها، ويسلم لها أمور وجوده المضطرب. فقد قِيل عن اليهود مثلا، عندما كانوا يصنعون لاهوتهم، إنهم كانوا يطلقون اسم الله على أي ظاهرة لا يستطيعون فهمها. ثم كان تيههم واضطهادهم في الأرض بمثابة الوثاق الذي كان يشدهم إلى دينهم السماوي، من بعدما فقدوا ثقتهم بالأرض وما عليها. وذلك ما ينطبق كذلك على أمتنا الإسلامية؛ إذ أن توالي الهزائم عليها في العقود الأخيرة، كان يتناسب طردا وعمقا واتساعا مع توغل الأصولية الإسلامية وامتدادها على طول العالمين العربي والإسلامي. لقد تعففنا عن الأرض لهول ما يحدث عليها، ولكن هل عثرنا حقا على الطريق إلى السماء؟

في هذا السياق، ثمَّة من يحاول شيطنة الغزالي، بزعم أن مُعاداته للفلسفة هي من الأسباب الرئيسية لإعاقة نهضة الأمة الإسلامية. ونحن هنا لا يُمكن أن ننكر دور الفلسفة في نهضة الأمم، ولكننا نتعجَّب حقا، مِمَن يحاولون دفن رؤوسهم في الماضي السحيق، لعدم جرأتهم على الإطلال على متاهات الحاضر. ومن المُفارقة بأننا لا نتحدث هنا عن طريقة تفكير إسلاميين راديكاليين، وإنما عن نهج البعض مِمَّن يُقدِّمون أنفسهم كمُصلحين تنويريين. وأما لو سلَّمنا بدور للغزالي في إعاقة نهضتنا وتنويرنا في هذا العصر، فمن العجيب ألا نُسلِّم، بأن ما فعله أشخاص مثل آرييل شارون وبنيامين نتنياهو مثلا، في إزكاء التطرف الإسلامي، عبر كسر وجدان وكرامة أمتنا، يفوق الدور المُفترض للغزالي في هذا السياق، بنسبة من العسير قياسها بكم أو كيف. فكم من شارون ونتنياهو قد

عبثوا بمصيرنا في القرن المُنصرم؟ وكم من خراب وجداني تعرضنا له في السنوات والعقود الأخيرة؟

إن في ذاكرة أي عربي، ثمَّة أرقام راسخة بعمق، ويستطيع غالبا أن يحفظ أي أرقام تتطابق معها بدون أي جهد. أرقام مثل: 48 - 67 - 82. أعني النكبة، النكسة، الاجتياح. إلى ما هنالك من تواريخ ترتبط بأحداث باتت تتوالى بإيقاع أسرع مما كنا نعتقد، ولاسيما ما تداعى عن المغامرة الغاشمة باحتلال الكويت، من حرب على العراق في العام 1991 ثمَّ احتلاله في العام 2003. ولا شكّ بأن كل حدث من تلك الأحداث كان بمثابة الزلزال في وجدان العرب وفي مزاجهم القومي، وذلك ما ينطبق على المسلمين عموما. وأما في العقود الأخيرة التي سبقت الربيع العربي، فقد تمّ توظيف استراتيجية تقتضي بتفعيل الغضب العربي إلى حدوده القصوى، حتى ولو عبر استفزازات قد تبدو وكأنها مجانية، مع أنها كانت بمثابة الاستجداء لردة فعل قد تمَّ تقييدها، تبعا لما تشي به طبيعة الصراع. والأمر هنا أشبه بإثبات الفعل ونفي رده؛ كمن يقوم بتفعيل الحركة والكبح في مُحرِّك ما في آن واحد ولمدة طويلة. وحينها لا بُدَّ من حصول نوع من التآكل الداخلي أو العطب في داخل المُحرِّك. وحتى لو أزلنا أسباب ذلك العطب بعد حين، فإن المُحرِّك سيكون قد استهلك نفسه. فماذا إذا كان العطب قد أصاب وجدان أمة بأسرها، وأسبابه ما تزال قائمة! وبذلك فإن تلك الأحداث التي كانت ذات طبيعة موضوعية، باتت تندرج ضمن ما هو ذاتي؛ كون نتائجها وتداعياتها قد ساهمت في إعادة هيكلة ذاتنا، بحيث أنها أصبحت جزءا لا يتجزأ من تركيبة عقليتنا الحانقة الغاضبة، لفرط ما أثّرت في صياغة وقولبة تلك العقلية في بضعة عقود لا أكثر.

في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، كانت قد بدأت حركة إصلاح ديني رصينة، ذات طرق تسترشد بإحداثيات آمنة؛ كالتصوف والفلسفة، على أيدي رواد أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال وغيرهم. وفي الحقيقة أن تلك الطرق كانت تمتدّ بثقة نحو الليبرالية والتحرر والانفتاح، وقد وجدت امتدادها العفوي في المزاج الجمعي المُطمَئن، بحيث كان لا يزال هناك ثقة بالآتي إلى حدّ ما. إلى أن تمَّ توقيع معاهدة سلام بين مصر وإسرائيل، تم بموجبها خروج مصر نهائيا من ساحة الصراع العربي الإسرائيلي، من دون إيجاد حلول عادلة وشاملة للتزاحم الوجودي مع وجودنا. وما تبع ذلك عندما تمَّ اجتياح لبنان وإخراج منظمة التحرير منها، ثم الحرب

على العراق واحتلاله بعد ذلك. تلك الأحداث كانت بمثابة المُفترقات المصيرية في وجدان أمتنا، ولاسيما عندما يتعلق الأمر بفهم وتأويل ومُمارسة الدين. وذلك ما أسماه البعض بصحوة إسلامية، مع أنه كان في الحقيقة أشبه بسُبات دوغمائي.

حول الحدث الأول يتحدَّث نصر حامد أبو زيد، أنه بعد عبور الجيش المصري الى الجانب الآخر من قناة السويس في حرب أكتوبر من العام 1973، وما ترافق ذلك من إحساس هائل بالخلاص وشعور عارم بمستقبل أفضل لدى المصريين والعرب عموما، كانت مُبادرة السلام مع إسرائيل في العام 1977، والتي ابتدأت بزيارة رئيس جمهورية مصر العربية للقدس، وانتهت بتوقيع اتفاقية "كامب ديفيد" التي تمَّ بموجبها تحييد مصر عن ساحة الصراع، في الوقت الذي فُتح المجال فيه أمام إسرائيل للعربدة الكاملة في العالم العربي؛ سواء في بيروت أو تونس أو بغداد. وذلك ما أسماه أبو زيد ببداية عصر الشتات العربي، بكل ما يمثله مفهوم الشتات من تشرذم وطائفية وضياع. وحول تأثير ذلك على الواقع الاجتماعي والثقافي في مصر، يتساءل أبو زيد: "هل يُمكن أن يكون من قبيل المُصادفة العمياء، كون العام السابع والسبعين ذاته هو العام الذي شهد بداية الدعوة - التي انطلقت بكل أسف من تحت قبة مجلس الشعب المصري - لعودة المرأة إلى بيتها حفظا لكرامتها وصونا لعفتها واحتراما لآدميتها؟!... وعلينا ألا نتجاهل أن العام السابع والسبعين، الذي شهد كثيرا من مظاهر الردة والتراجع على كثير من المستويات في واقع المجتمع المصري، هو الذي شهد كذلك بدايات التشقق والانكسار في علاقة الأغلبية المُسلمة بالأقلية المسيحية، فيما أصبح يُطلق عليه الفتنة الطائفية... وبعبارة أخرى بدأت عوامل التفتت الطائفي تطل برأسها، لا في مصر وحدها، بل في العالم العربي كله تقريبا. من هذه الزاوية يُمكن النظر إلى إثارة قضايا المرأة بوصفها جزءا من ذلك التشقق في النسيج الاجتماعي العام، وهو التشقق الذي يبدأ في الظهور في أضعف أجزاء هذا النسيج".[1]

وأما عن النسيج الأضعف في المجتمع؛ فمن يتأمل في زي النساء، في حقبة خمسينيات وستينيات وحتى سبعينيات القرن الماضي، في الكثير من دول

[1] - نصر حامد أبو زيد: "دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999، انظر الصفحات 78، 79، 91.

العالمين العربي والإسلامي، عبر ما يُمكن رصده من صُوَر أو أعمال مُتلفزة أو أخبار منقولة عن تلك الحقبة، فإنه في الحقيقة سيُصاب بنوع من الدهشة والذهول، عند مُقارنته لتلك الحقبة بحقبة الثمانينيات وما بعدها، أو الحقبة التي تلت اجتياح لبنان؛ إذ أن من يرى حال النساء في الحقبة الأولى، في الكثير من الدول العربية والإسلامية، بما في ذلك بعض من تلك الدول التي نُسميها اليوم مُحافظة، سوف يكون من العسير عليه التمييز بينهنّ وبين نساء جنوب أوروبا مثلا؛ سواء من حيث الإطلالة المُطمئنة الواثقة، أو من حيث الزي. ونحن هنا نحاول البحث في أسباب ومُعطيات ذلك التحول بتجرُّد، لا تقييم طريقة الزي مثلا من حيث الخطأ أو الصواب. وفي الحقيقة أن مصر هي خير مثال على ذلك؛ حيث إنها كانت في الحقبة الأولى التي أسلفنا ذكرها، من أكثر الدول العربية والإسلامية ليبرالية وانفتاحا. ليصبح الشعب المصري في أيامنا هذه، من أكثر شعوب الأرض تدينا ومُحافظة؛ إنه الخوف الجمعي الذي يقتضي البحث عن الشعور بالأمان عبر وسائل شمولية، وليس الدين ذاته هو الدافع لذلك التحوّل. ولذلك فإن النتائج لم تكن حميدة بطبيعة الحال، لأنها لم تكن نابعة عن ميل عفوي آمن نحو الروحانيات، بقدر ما كانت بمثابة تداعيات لآلية توظيف الدين الذرائعي في وقت الأزمات.

في هذا السياق يتحدَّث أمين معلوف، عن عصر جمال عبد الناصر، حيث "أن المُنتسب لحركة إسلامية، كان يُعتبر من قِبَل رجل الشارع، عدوا للأمة العربية وعميلا للغرب في أغلب الأحيان". وبالتالي فإنه يرى، بأن الأصولية التي حلّت وانتشرت بعد ذلك، هي "ليست الخيار العفوي ولا الخيار الطبيعي أو الفوري للعرب أو المسلمين؛ قبل أن يغويهم هذا الطريق، كان لا بُدَّ من انسداد كل الطرق الأخرى". وهنا لا يرى معلوف اختلافا بين الإسلام وغيره، من حيث قابليته للتأويل تبعا لحيثيات الواقع: فالإسلام "ببساطة ككل ديانة وعقيدة أخرى، تحمل في كل عصر بصمات الزمان والمكان؛ إن المُجتمعات الواثقة من نفسها، تنعكس في ديانة واثقة ومُطمئنة ومُنفتحة. وتنعكس في المُجتمعات القلقة في ديانة خائفة ومُتزمتة وغاضبة". ولذلك فإن "العالم المُسلم أنتج ديانة على صورته، إضافة إلى أن هذه الصورة لم تكن أبدا ذاتها من عصر إلى آخر، ومن بلد إلى آخر؛ عندما كان العرب ينتصرون ويشعرون أن العالم لهم، كانوا يُؤوّلون عقيدتهم بروح من التسامح والانفتاح".[1]

[1] - أمين معلوف: "الهويات القاتلة، قراءة في الانتماء والعولمة"، ترجمة: د. نبيل محسن، وَرْد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 1999، انظر الصفحات 57، 58، 74، 75.

وفي واقع الأمر أنه في الحقبة الذهبية لحكم جمال عبد الناصر التي تحدَّث عنها معلوف، كان الفرح القومي ما يزال مُتاحا؛ إذ لم نكن نرزح حينها تحت عبء نكسة حزيران، ولم نكن قد بكينا على كرامتنا القومية أثناء نكستنا الثانية عند اجتياح لبنان، وما نتج عنه وما تلا ذلك من اعتداءات عليه. ولم نكن قد جلسنا بعد ونحن نجترّ عجزنا أمام شاشات التلفاز، أثناء غزو العراق تبعا لخطة مُسبقة، ثمَّ احتلاله لاحقا تبعا لأكاذيب مُلفّقة. مرورا باستباحة دماء ومُمتلكات ومُقدسات الفلسطينيين على مرأى من مئات الملايين، مِمَّن يشاركونهم القومية أو الدين. أما الحاكم العربي، فقد كان في أغلب الأحيان مقدمة لتلك الهزائم، أو نتيجة لها في أحيان أخرى، ولكنه كان أقرب إلى ردة الفعل من كونه فاعلا مؤثرا؛ فخيوط اللعبة كان يديرها محترفون في العواصم الكبرى، بينما كنا ندور في حلقة مفرغة كانت تضيق بنا، حيث كان المزيد من الدوران يعني الانفجار، أو ما تمَّ تسميته بالربيع العربي؛ فلقد نهضنا أخيرا وسرنا للأمام. ولكن ما الأمام؟ إذا كان المرء أصلا قد أضاع الجهات!

أما لو حاولنا الذهاب أبعد من مُحيطنا العربي، فإن دولة في شرق آسيا كإندونيسيا مثلا، كانت قد تأثرت بشكل جلي حسب تقديرنا، بارتدادات التسونامي الذي نشأ بسبب نكبتنا الثانية عند احتلال العراق في العام 2003، والذي كان بمثابة الصفعة لكرامة ووجدان كل عربي ومُسلِم، مِمَّا كان سببا لمزيد من التعصب والانغلاق على الذات. إذ أنه تبعا لـ "إريك يونس جوفروا": "إن مجلس علماء الدين في إندونيسيا أصدر فتوى بتاريخ 27 يوليو 2005 تُدين التعددية الدينية الموجودة في المجتمع الإندونيسي. وقد أدان المجلس المذكور الرأي القائل، بأن كل الأديان تتساوى فيما بينها، وأن الحقيقة الدينية ليست مُطلقة، وإنما نسبية. وهذا الموقف السلبي من التسامح مُفاجئ، إذ يصدر هناك؛ فالمجتمع الإندونيسي كان من أكثر المجتمعات الإسلامية تسامحا. كان دائما تعدديا من الناحية الدينية والثقافية، وكانت هذه التعددية تُشكّل جزءا لا يتجزأ من هويته وكيانه"[1].

[1] - إريك يونس جوفروا: "المستقبل للإسلام الروحاني"، ترجمةُ عن الفرنسية: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، بالتعاون مع نبض للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2016، ص 52.

وفي الحقيقة يصحّ في هذا السياق، بأنه يصبح الدين أفيونا،[1] لا مُجرَّد بلسم فحسب، وذلك عندما يعتقد أتباعه بأن "الحقيقة" ملك حصري لهم لوحدهم، في كل زمان ومكان. وبأنها لا تحتمل النسبية أو التأويل أو التحقق أو إعادة الهيكلة أو إمكانية مُشاركتها مع الآخر المُختلف في الرأي أو المُعتقَد. أما إذا ازدادت الجرعة من ذلك الأفيون عما يحتمل التخدير، وذلك لفرط الحاجة إليه في الأزمات الكبرى. يتحوَّل أفيون "الحقائق المُطلقة" إلى سمّ قاتل، وليس إلى مُخدّر قوي فحسب. وتلك ليست مُجرَّد نظرية تنبؤية استباقية، بقدر ما هي توصيف لواقع تاريخي قد كان؛ كالذي فعلته المسيحية في عصور الظلام. وهو كائن في حاضرنا؛ كالذي فعله إسلاميو الربيع العربي بأوطانهم وبِنا. ولا شك بأنه قد يُعيد تكرار نفسه في أي ديانة أو زمان أو مكان؛ تبعا للمُعطيات سالفة الذكر.

في ظل تشابك وتعقيدات هذا المشهد، تصبح عملية الإصلاح الديني أشبه بالتجديف بعكس تيار جارف، في مناخ قد بات مثاليا للتعصب والتطرف، وللميل إلى الركون للسُبات الدوغمائي اللذيذ، في زاوية ما من حجرات الدين العتيقة، بعيدا عن قُبح الواقع ومتاهاته التي باتت غير قابلة للفهم أو التعليل. وللأخذ بقوالب اليقين مُسبقة الصنع، كوسيلة حتمية ومُلحة للخلاص، وذلك لانتفاء الحاضنة المنطقية، التي تجعل الإنسان يتعامل مع المُقدس كفلسفة روحية، بدلا من التعامل معه كرهاب؛ إذ يصبح الناس خائفين متوجسين من الإبداع في فهم الدين، جانحين للتمسك بالتراث ورموزه ومفسري نصوصه، واثقين مطمئنين للنقل ورافعين مرتبته فوق العقل، بحيث يدخل التفكير في دائرة التابو؛ فطريق الخلاص صراط كحد السيف، لا يحتمل الخطأ، وليس فيه هامش فردي للاجتهاد أو التأويل، ولا لأي زلة أو غواية يحدثنا بها "العقل العفن" لأنها قد تودي بصاحبها إلى هول الخلود في جهنم. وبما أن الفرد في محنته هذه، لم يعد يأبه إلا بخلاصه الشخصي، ولو على حساب هلاك الجماعة، فتراه يُسْلِم شخصيته للقطيع الآمن، حيث هناك من رسم له سلفا، طريق خلاص حَسَن العاقبة وسهل المنال ومُكتمل الملامح والتكوين، فيكون بذلك قد سلك طريق الفرقة الناجية من النار... داعش مثلا.

وثمَّة مفارقة، بأن عصر الانحطاط التي تمرّ به أمتنا، كان قد ترك بصماته

[1] - "الدين أفيون الشعوب" هي مقولة لـ "كارل ماركس".

علينا جميعا، بدرجات مُتفاوتة، ولو من حيث لا ندري؛ بما في ذلك نخبة مُثقفينا ومُصلحينا الدينيين؛ ذلك أن السقف الذي نتحرك تحته جميعا، لا بُدَّ له من تحديد وتحجيم امتداد قاماتنا، ولا سيما فيما يتعلق بطرح وإبداع المفاهيم، لا بل وحتى فيما يتعلق بسلوكنا اليومي وفي أدقّ تفاصيل حياتنا. لذلك لا بأس من أن نحاول إيجاد الأعذار لبعضنا؛ متعصبون كنا أم ليبراليون، وهنا من المُفترض أن يكون الليبراليون أكثر ميلا لتفهم هذه المُعادلة.

وعلى الرغم من وجود قامات كثيرة في العالمين العربي والإسلامي، لا يسعنا إلا أن ننحني أمامها ونقتفي خطاها، مِمَّن ساهموا في وضع لَبِنات وأسس إصلاح الدين، أو مِمَّن قاموا بتنسيق وهيكلة مفاهيمه. ولكن ثمَّة إشكالية نسبية تكمن في أن البعض منهم مِمَّن ينتمون إلى فئة النخبة، كانوا قد اتبعوا خطابا إصلاحيا يتَّسم بلغة أكاديمية عسيرة وبعيدة عن مُتناول أفهام العامة، أو عن إمكانيات ذوي الثقافة المُتوسطة. وغربة هؤلاء تكمن بأن خطابهم النخبوي قد يثير حنق الأغلبية من الناس، التي قد لا تفهم منه إلا العناوين. وبالتالي فإنه في جمالية ورُقي خطابهم تكمن نقطة ضعفه؛ ذلك أن خطابهم الرصين ذاك، هو أشبه بمنطق نخبة تخاطب نخبة، أو منطق عقلاء يخاطبون عقلاء. ولكن لمن نترك "المجانين" أو من هم على حافة الجنون إذن، ممن لديهم الميل للتبرير، أو حتى الجاهزية لإزهاق الأرواح وتدمير الأوطان، كوسيلة حصرية لبلوغ الحياة المثالية في الدنيا والآخرة؟ أليس في هؤلاء تكمن أسّ المشكلة؟

وأما عن مُخاطبة أفهام عامة الناس في واقعنا هذا، فثمَّة البعض من المُصلحين الدينيين، مِمَّن قاموا بمُجاراة مفاهيم الانحطاط الراهن، إلى درجة تدعيمها وتثبيتها؛ سواء من حيث مجافاة المنطق والبُعد عن المنهجية، أو من حيث التطرّف والمغالاة. وكأنهم يُفكرون داخل الصندوق نفسه، الذي علق فيه تفكير بعض الأصوليين؛ كردة فعل ذات آلية واحدة، على بؤس وانحطاط واقع واحد، حتى ولو تناقضت أو تعاكست المسارات.

وكمثال على ذلك، ثمَّة تنويريون مِمَّن لا يجدون حرجا بالحديث عن عصر ما بعد الديانات، بمعنى الاستغناء نهائيا عن الدين. لا بل إنهم باتوا يبشرون بحلوله كضرورة؛ ليس في اليابان أو السويد أو أميريكا الشمالية مثلا، وإنما في العالمين العربي والإسلامي أيضا! وكذلك قد تجد منهم، من يخاطبون العامة

منتهجين أسلوب اللعب بالألفاظ والحروف، من نصوص القرآن والسنة، متبعين لنوع من البهلوانية في التعامل معها، بغية تأويل النصوص، عبر ليّها أو مطّها أو ضغطها، لإكراهها للخضوع إلى المعنى المُرتجى، مُحمّلين إياها ما لا تحتمل. والمُعضلة هنا ليس بالضرورة في غايتهم، وإنما في النهج الفلسفي الأجوف الذي يتبعونه، والذي ينحدر الى مستوى الترفيه والكوميديا، أو الاستخفاف بعقول العامة، بحيث يمكن تشبيهه بنوع من التخدير الموضعي الآني والرخيص.

على الجانب الآخر، ثمّة تنويريون مِمَّن باتوا يدعون إلى الخلاص من الجَمل بما حمل، منادين بإصلاح الدين، كمقدمة لهدمه، مُتجاهلين حتى الجانب الروحاني فيه، وواضعين الغث والسمين في سلة واحدة، على أن الدين هو مصدر جميع الشرور. حتى أن خطاب بعضهم قد ينحدر إلى مستوى خطاب الكراهية، بدعوى ضرورة تنوير الناس وتحريرهم من أوهامهم. وذلك ما يدفع الناس للتعصب لدينهم أكثر، ولو بعيون مُغمضة، لأنه في هذه الحالة يتم طعن المؤمنين في صميم وجدانهم، ويهدد بزعزعة الأسس التي بنوا عليها منظومة أمنهم الداخلي. ومن ثمَّ، أوليس عموم المسلمين مؤمنين؟

أفهم الإصلاح الديني في سياق وخصوصية واقعنا المعاصر، على أنه جهد تنويري، لكي يكون الدين أقرب إلى الروحانية وأبعد عن الخرافة، كمحاولة لتعزيز "روحانية" الدين وتأكيد "نسبيته" في آن، وليس للتشويش على عقيدة المؤمنين به وإشاعة الفوضى في وجدانهم؛ وهل عقيدة إسلاميو الربيع العربي سوى نوع من الشواش والفوضى! وبالتالي فإنه من المُنتَظر من المصلح الديني أن يحاور المؤمنين بأسلوب منهجي وصادق، لا ينقصه احترام وعي الآخر، أملا في الوصول إلى عمق مرتكزات وجدانيته، لا لتدميرها أو لتقويض دعائمها، وإنما لتنوير أركانها ولكشف ما خفي فيها على ذات صاحبها، من عناصر قد تكون هدَّامة للدين والدنيا معا، وصولا إلى بَرّ العقيدة الآمن. ذلك أن إصلاح منظومة روحية ما، لا يعني هدمها على رؤوس المؤمنين بها، علاوة على أن مجرد التفكير بهدمها، يتطلب قبل أي شيء، وجود واقع آمن يمنح الناس نوعا من الرخاء والطمأنينة. ومن ثمَّ، يتطلب وجود منظومة بديلة، فيها من الموضوعية ما يلائم واقع العامة وما يستسيغه ذوقهم، لكي تحلُّ محل الأولى؛ كأن تكون منظومة فلسفية قد بدأت تترسخ في أذهان العامة، أو منظومة أيديولوجية ما، قد سبقتها تداعياتها وأسبابها، لكي تُقنع الناس بجدواها، أو أي منظومة تمتلك مرتكزات قوية بما يكفي، لكي تنهض بعبء واقعنا الثقيل،

الذي بات الدين يرزح تحته. وهذا واقع؛ إذ أن الدين بات يحمل جُلَّ مآسينا. أما إصلاح حال الدين، فلا يعني تجريد الناس من كسائهم بغية فضح الخفايا الحميمية في وجدانهم، ثم تركهم في العراء أثناء طقس عاصف.

يتحدَّث "جوفروا" عن الحركة الإصلاحية الإسلامية في القرن العشرين، ولا سيما أولئكَ الذين تماهوا بمستعمريهم السابقين، وقدَّموا كل آيات الخضوع لعقل الأنوار الأوروبية، حسب تعبيره. بحيث إن تلك الفئة من "الإصلاحيين المسلمين مالت إلى الموضة السائدة، أو التفكير الرائج في الغرب، عن طريق رفع شعار التفكيك... والواقع أن تفكيك القرآن وأسس التراث الإسلامي، عمل لا قيمة له، من الناحية الأبستمولوجية، أي المعرفية، إلَّا إذا قدَّمنا بديلا عنه ذا مصداقية".[1] والبديل في سياق ما يطرحه الكاتب، هو العودة إلى كنوز الروحانيات الكامنة في التراث الإسلامي، تلك التي تساعد على انبثاق كينونة الشخص العميقة والحقيقية، ولتسير به نحو المزيد من الصحو والتوازن ونفاذ البصيرة، من دون أن يكون في ذلك أي تعارض مع العقل، ولا حتى مع جوهر الدين نفسه.[2] ذلك أن الصوفية التي بدأت تثير الكثير من الاهتمام، سواء في العالم الإسلامي أو العالم الغربي، تبعا لجوفروا، "هي على غرار الروحانيات الأخرى الحيّة، تنجو من فخ العقلية الوضعية الوظائفية الباردة واللاإنسانية للعولمة الرأسمالية، وتولّد البهجة الروحانية والأمل والمعنى في القلب والعقل".[3]

أما فيما يتعلق بالسعي لتفكيك أسس التراث الإسلامي، فالخشية أن الأمر قد لا يقتصر على انعدام القيمة من الناحية المعرفية فحسب، بل قد يتعدى ذلك إلى تشكيل عامل خطر حقيقي على "النسيج الوجداني للمجتمع" الذي تمتلك أهمية وجوده وتماسكه مُسوِّغا منطقيا، ولاسيما عندما تواجه الأمة أزمات كبرى ومُتتالية، مع انعدام الأمل في رؤية النور في آخر النفق، لكون ذلك النسيج القوي، يقي الناس من الكثير من الانحرافات النفسية والسلوكية والوجدانية في خِضمّ الأزمات الوجودية. وأما عن التداعيات السلبية الأكيدة، لتوظيف الدين في السياق الخطأ، فعلينا ألا ننسى، بأنه ليس هناك خلل في الخلل ذاته، وإنما في مُقدماته وسياق حدوثه. أو كما يقول عالم النفس كارل يونغ: "إن مهمة الطبيب تتكون من مُعالجة شخص المريض، لا مرض مُجرَّد"[4]. وبالتالي، لا يُمكن

(1) ـ المستقبل للإسلام الروحاني، مصدر سابق، ص 89.
(2) ـ المصدر نفسه، ص 199، بتصرُّف.
(3) ـ المصدر نفسه، ص 200.
(4) ـ كارل غوستاف يونغ: "التنقيب في أغوار النفس"، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 16.

معالجة أي مرض، بمعزل عن مُعايشة المريض له، من حيث الأسباب والحيثيات والأعراض. ومن ثمَّ، ليس من الحكمة أن نتجاهل، بأن "علّاتنا الوجدانية" كانت بمثابة ردَّة فعل على كَمّ كبير من المُعايشات الجمعية غير السوية، لا مُجرَّد فعل محض. أما الأصولية التكفيرية الجهادية، فلا يُمكن أن تختزل المشهد قاطبة؛ إذ أن الكثرة من المسلمين، هم في الحقيقة مؤمنون معتدلون. حتى أن هناك فئة منهم، مِمَن يتنفسون عبر توحيد الله والصلاة على النبي، من دون تكفير أحد أو الاعتداء على أحد. أما إذا كان إيمان بعض هؤلاء يأخذ طابعا ذرائعيا، أو كان مُقتصرا على عبادة الحرف والطقس، من دون المعنى أو الروحانية، فالمطلوب في هذه الحالة، احترام وجدانيتهم قبل كل شيء، ومن ثمَّ مُحاولة إصلاح ما فسد منها، ولو عبر النقد الهادف البنَّاء، وبالتالي مُحاولة تعزيز حالة الاعتدال لديهم، عبر مُحاولة تقريبهم إلى مفهوم جوهر الدين وغايته، لا عبر الإيقاظ بالصفع كمُحاولة لإقناعهم برمي وجدانيتهم في سلة المُهملات، بغية مُواكَبة رَكْب الحداثة، أو عبر إقصائهم وتسخيف مُعتقدهم، لمُجرِّد الاختلاف معهم في وجود "ما وراء الوجود" من عدمه.

أما عندما يصبح الإصلاح الديني مُجرَّد خبط عشواء في مفاهيم ونصوص الدين، بأسلوب يفتقد المنهجية والرؤية الموضوعية والغاية مُمكنة التحقيق، فذلك ما يمكن وصفه بالتخريب والعبث غير المسؤول، في منظومة فائقة الحساسية، حيث كان قد أودع الناس أسباب تناغمهم مع الوجود، وركنوا فيها ما غلَى من نفائسهم. أو أنه أشبه باقتحام "حداثوي" لمعبد أثري هادئ وقت الصلاة، بحجة تجديد أثاثه، وإتلاف ما تقادم منه، بما في ذلك، الأشياء التي كان قد عتَّق الناس فيها خمرة أرواحهم. وذلك بطبيعة الحال، ما لا يُمكن اعتباره مُحاربة للتطرف، بقدر ما هو محاولة لإصابة التدين المعتدل في مقتل، لصالح التطرف أو الإلحاد. وهذا النهج لا يُمكننا أن نُضفي عليه صِفَة البراءة دائما، لدى بعض المُتكسّبين أو الوصوليين مِمَن يُقدّمون أنفسهم على أنهم تنويريون. وبذلك، فليس من الغرابة أن يلفظ الشارعُ بعض المصلحين الدينيين، وليس بالضرورة أن يكون الشارع دائما على خطأ.

ومن نافل القول، بأن احترام عقيدة المؤمنين ومشاعرهم، لا يعني مُسايرة الأفكار الهدَّامة، أو مهادنة التطرف والتكفير، أو مُجاراة الخرافة. ولا يعني كذلك عدم السعي إلى المكاشفة الرصينة، أو حتى المواجهة المسؤولة، مع عدم توقع نتائج مضمونة وآمنة دائما؛ ذلك أن ميدان المُقدس شائك في أوطاننا

على أي حال، والسجال فيه محفوف بالمخاطر، كما أن الهامش فيه ضيق، بغية احتواء نسبية المفاهيم والحقائق. وكذلك فإنه عندما يسود الدين في واقع جريح، تجده يخشى من مُماحكة العقل أو الاحتكاك بأدواته، ويهاب من الاقتراب من مُطَّهِر المنطق أو ملامسته، لأنه يُؤلِم. أما التخدير المطلوب، فيمكن استحضاره بسهولة من الأسطورة والخرافة. وبذلك لا بُدَّ من الإقرار، بأنه عندما تمرُّ الأمة في مراحل انحطاطها، يصبح الموروث الديني عبئا ثقيلا، إلى درجة أن يصبح المقدس، ليس عائقا حضاريا فحسب، بل وعائقا روحيا أيضا؛ ذلك أن كثافة الموروث الديني تصبح فائضة عما تتطلبه أو تحتمله الاحتياجات الحياتية والروحية للبشر. وهنا يكون فِعْل الفلسفة في الدين، كَفِعْل تفكيك "ما فاض" من الماء بغية إعادته إلى عناصره الأولى، في وقت نكاد فيه نختنق من وفرة الماء وشحّ الأكسجين. وبما أن ميدان الفلسفة هو الذات، وتشذيب ما تشابك منها مع الموضوع، لذلك فهي قادرة على تقويم الوعي البشري، ليُصبح قابلا لسكب الدين في قالب ذلك الوعي، وليس العكس؛ كون قالب الدين فضفاض، وكون أزمات الدين كما أسلفنا، لا تكمن بالضرورة في الدين نفسه، بقدر ما تكمن في العقول التي تُؤَوِّله. وخير مثال على ذلك، هو البون الشاسع ما بين الازدهار والتحضر اللذان نتجا عن إسلام الفلسفة والتصوف، في ظل الدولة العباسية بموازاة عصور الظلام في القرون الوسطى، وبين الخراب والتخلّف اللذان جلبهما إسلام القاعدة وطالبان وداعش في القرن الواحد والعشرين؛ حيث اكتسب الدين شكله وصياغته وأولوياته من قالب العقول التي تُؤَوِّله.

وبالتالي، فاعتقادنا بأن القرآن وحي مُنزل، لا يعني بأن تأويله كذلك، وإلا كيف اختلفت التأويلات! ومن ثمَّ، فإن نصوص القرآن لا يمكن فهمها وتطبيقها إلا في سياق الفهم الشامل للدين، وبدون ذلك الفهم الكلي، نكون كمن أخرج الجُملة من سياقها في النص وقام بتأويلها كما يحلو له، وقد نحصل في النتيجة على فهم معاكس للمعنى المراد من تلك الجُملة عندما تكون ضمن سياقها الأصلي. ولذلك فإن مُهمة الفلسفة هي معرفة الجوهر الكلي الكامن ما وراء الحرف والطقس والشرع، حتى يكون لهم السند الذي يُسوِّغ وجودهم، كونهم نتائجا لسبب له الأولوية المنطقية عليهم؛ فنحن لا نصلي للصلاة، وإنما نصلي لله، ولا نعبد الشريعة، وإنما نعبد من أوجدها، والشريعة نفسها ليست سببا للاعتقاد بالله، ولكنها نتيجة لذلك الاعتقاد. ومن ضاقت به عقيدته، أقامها وثنا وعبدها، بدلا من أن يعبد الله.

أرى الإسلام وأنتمي إليه من زاويتين مُتناظرتين ومتكاملتين: إحداهما تراثية تاريخية، والأخرى روحانية وجدانية. فأما التراثية، فهي ما يتعلق ببعض الشعائر والطقوس، وبتاريخ الإسلام وموروثه ورموزه، كخلفية تراثية ثرية، أو كانتماء تراثي، هو أشبه بالجذور التي تمنح هويتنا الثقافية المزيد من الرسوخ والثبات في عمق التاريخ. وذلك النوع من الإرث، حتى لو لم يكن مثاليا في سياق ما، إلا أنه يبقى مطلبا ضروريا، بحيث تحتاجه أو "تُنقِّب" عنه أي أمة مهما بلغ تحضّرها، لكيلا تبقى هويتها الحضارية هائمة في الخواء، ولكي يكون هناك مُتكأ يركن إليه الوجدان الجمعي للأمة؛ حيث يُمكن للتراث أيضا، أن يرتدي ثوب العقيدة، كونها امتدادا له، وكونهما قد تجانسا في رحم تاريخ وواقع واحد، بحيث تنصهر العقيدة في بوتقة التراث وتأخذ شكله، أو أنه يتغلغل فيها ويتوحد معها. حتى أنه قد يصبح الدفاع عن العقيدة أحيانا، مجرد دفاع عن نوع من التراث الحميم.

وأما الروحانية، فذلك ما يسمو على الشعائر والطقوس، لأنها السبب، ولأنهم نتيجة غير حتمية لها. وذلك لا يعني بالضرورة، محاولة نفي النتيجة أو سلبها شرعيتها، وإنما بمعنى منح الأولوية للسبب؛ أي التجربة المحمدية التي استنار النبي من خلالها أثناء خلوته في غار حراء. وذلك ما لا يمكن اختزاله بمجرد إرث تاريخي أو مجرد تركة ثقافية مباركة لأمة بعينها، بقدر ما هو كنز روحاني خالص للبشرية جمعاء.

بعيدا عن المُداهنة والتملُّق والتدليس، عندما أقرأ آيات من القرآن بلُغتي الأم؛ لغة القرآن، فإني أتنشق منها نسائم عبق إلهي، وأستشعر فيها نسبا إلهيا كذلك. ولكن هل يعني ذلك أن الله قد قال القرآن بحرفه؟ أم أنه أوحى به فحسب؟ ومن ثُمَّ، أليس ثمّة فرق بين القول والوحي، سواء بالمعنى اللغوي أو بالمعنى الاصطلاحي الديني؟ وهل يُمكن أن يتكلَّم الله أصلا بِلُغة يفهمها عامة البشر؟ وأما عن النسبية التي تكمن غالبا ما وراء الصواب والخطأ، والتي هي أشبه بفخ كامن في جميع دروبنا الحسية والعقلية، فهل النصوص المُقدَّسة مشمولة بها؟ أم أنها نصوص مُطلقة لا تقبل النسبية؛ سواء من حيث صياغة حرفها، أو من حيث فهمها وتأويلها؟

إن ما سنجتهد في تبيانه في الفصول الآتية من هذا الكتاب، هو التأكيد

على أن إيماننا الراسخ بكمال الله، لا ينفي حقيقة أن الأنبياء الذين يتلقون الوحي الإلهي هم بشر، بحيث أنهم يسكبون خامة الوحي في قالبهم البشري. ومن ثم، فإن إيماننا بإله الوحي كحقيقة مُطلقة، لا يتعارض بالضرورة مع إيماننا بنسبية الدين، الذي بلغنا عبر هؤلاء الأنبياء. وبالتالي، ثمَّة حقيقة لا يمكن الالتفاف حولها، ولا مناص من التسليم بها لكل مؤمن واعٍ، بأن إيماننا بديننا على أنه دين حق، لا يعني أبدا بأنه يجب أن يكون دين الآخرين باطل. وذلك امتحان حقيقي واختبار مفصلي لإمكانية أي دين، لا على العيش فقط، بل وعلى التعايش أيضا مع عباد الله ومع إرادة الله بالتعدُّد؛ ليس في أجناس البشر وأعراقهم وألوانهم فحسب، وإنما كذلك في تعدّد أنبيائهم ومعتقداتهم وأفهامهم. وبأن الديانات والمذاهب كانت وستبقى مُجرَّد وجهات نظر نسبية ومتعددة حول حقيقة الله المطلق الواحد، تلك الحقيقة التي لا يمكن لأي إنسان أن يزعم امتلاكها. هنا يكمن المحك الحقيقي للعقيدة الأصيلة الواعية، وللإيمان العقائدي الصادق.

وأما عن الإسلام الذي بات مأزوما بنا، وبما في واقعنا من أزمات، فلكي نُحرّر مفاهيمه من انحرافات ذواتنا، لا بُدَّ لنا من تخفيف عبء القداسة عن حروف نصوصه، بغية إفساح المجال لكي تبزغ قداسة المعنى، ولإزاحة الضباب عن القمم الروحية فيه، ومَد الجسور المعرفية بينها، ومنها إلى الديانات والثقافات الروحية الأخرى، بغية البحث عن فضاء روحاني، فيه متسع لكل ما أبدع الله في تعددية خلقه، وفيه متسع لكي يتعايش المؤمنون بالله الواحد، على اختلاف دياناتهم معا، ومع غيرهم ممن يتلمسون الطريق نحو ذات الله، ومع من ضلّوا الطريق؛ طريقنا، الذي فرضت نسبية أفهامنا أن لا نختار غيره؛ فكَم من مؤمن قد اطمأن قلبه، لمُجرَّد عبادة وثن مُتعالٍ. وكَم من مُلحد، لم يكفر إلا بذلك الوثن. وكَم من مُشكك كان شكه بمثابة المنارة، للعثور على طريق الإيمان أو طريق التحقق. وكم من "لاأدريٍّ" كان يدري أكثر من كل هؤلاء، ولكنه صدق أكثر منهم جميعا، ثم قال بصراحة: لا أدري.

* * *



الباب الأول:

مُقدمة في الوحي

الفصل الأول: طريق حراء

في القرن السابع للميلاد، كان ثمَّة رجل قرشي قد سار نحو غار على تخوم مَكَّة، واعتزل فيه بعيدا عن الناس. ثم بقي مُعتصما في خلوته يتأمل في "الواحد"، إلى أن طالت قامته ولامست قبَّة السماء، فأتاه منها وحي، سوف يُغيِّر معالم خارطة الأرض، كما سيغيّر ملامح أبجدية السماء، لقرون طويلة ستأتي.

لم يكن المُريد يُريد الدنيا، من بعدما خذلته وأتعبه جموحها، بل كان يروم الخلاص منها والافتكاك من فوضى ظواهرها. ولما أفلح في نزع غطاء الحواس عن المحسوسات واستنار، كان ثمَّة لهب قد أفلت من خلوته، لينتشر قبَسُه بعد ذلك في أركان الأرض؛ لقد كان مُحمَّد قد رأى، ثم خرج إلى الناس، ليبوح لهم بأنه يحمل لهم رسالة من الله. فصدَّقه من صدَّقه، إلا أن عامة القوم وسادتهم اتهموه بأنه مُجرَّد كاهن أو شاعر، حتى أن البعض اتهمه بالجنون.

لم تكن مكَّة بكعبتها بعيدة عن السماء في ذلك الحين؛ إذ كانت مُلتقى الحجيج من قبائل العرب بغية التقرّب من الله. كما لم تكن الكهانة أمرا غير مألوف في تلك الحقبة من تاريخ شبه جزيرة العرب. لا بل أن ظاهرة الوحي نفسها لم تكن ظاهرة غريبة أو مُستهجنة تماما حينها؛ إذ كان في زمن الجاهلية كُهَّان وكاهنات، يتلقون وحيا من عالم الغيب، وينظمونه بلغة موزونة وإيقاع مضبوط، وجُمَل قصيرة مُقفَّاة؛ كالسجع والرجز. وعلى الرغم من أنهم كانوا يُفلحون في تأويل رسائل السماء، التي كانت تُبشرهم أو تُنذرهم بقرب حلول أمر جلل ما، إلا أنهم لم يبلغوا مقام النبوة، وبقي اسمهم كُهَّانا.[1]

[1] - أنظر مثلا، توفيق فهد: "الكهانة العربية قبل الإسلام"، ترجمه عن الفرنسية: حسن عودة - رندة بعث، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2007، فصل: نماذج من الوحي، ص 126-130.

أما عن بلوغ ذلك المقام، فهو ما لا يُمكن تحصيله بمُجرَّد الكدّ والجهد، بمعنى أنه يرتبط بمَلَكات فريدة تكمن في طبيعة الخامة الذاتية للإنسان، بحيث لا يُمكن إضافتها إليه. وبالتالي، فهو مقام لا يُمكن اكتسابه أو وراثته أو توريثه، كما يقول عاموس مثلا: "ما أنا نبي ولا ابن نبي، إنما أنا راعي غنم وقاطف جُمَّيز، أخذني الربُّ من وراء الغنم وقال لي: اذهب وتنبأ لشعبي إسرائيل"[1]. أو أن النبوة أشبه بالقَدَر الذي لا يُمكن الفكاك منه، تبعا لما وَرَدَ في سفر إرميا: "قبل أن أُصوِّركَ في البطن اخترتكَ، وقبل أن تخرج من الرحم كرَّستك وجعلتكَ نبيا للأمم"[2].

وأما عن النبي العربي، فشأنه شأن المُصطفين من الخلق، إذ ثمَّة ما هو استثنائي؛ ليس في تجربته الروحية فحسب، بل وفي سيرة حياته المُبكّرة كذلك، وما تداعى عنها بعد ذلك. ولعلَّ خصوصية تلك الحياة، علاوة على تميّز خامته بالفطرة، هما اللذان منحاه التفرّد بذلك المقام، الذي لم يستطع ان يُنافسه فيه أحد، أو أن يُعمِّم تجربته كما فعل، بما في ذلك من تماهوا بتلك التجربة من خاصة المُسلمين وغيرهم، حتى وقتنا هذا؛ فأن يُولد المرء يتيم الأب، ثم لتموت أمه وهو ابن ست سنين، لينتقل بعد ذلك إلى كنف جده، الذي توافيه المنيَّة بعد ذلك بسنتين، ثمَّ لينتقل الفتى إلى كنف عمه وهو لم يتجاوز الثامنة بعد، من دون أن يلهو مع الحياة في كنف والديه، كما كان يفعل أبناء سِنِّهِ. فجميع تلك التجارب ليست بالأشياء اليسيرة العابرة، لتترك شخصية المرء وشأنها، لكي تنمو كما تنمو شخصية الآخرين، أو لكي تنساب برتابة في دوائر انسيابية مُغلقة؛ إذ يُحكى في ثقافات عدَّة، بأنه لا يختار طريق الروح ويَثْبُت فيه بتمكُّن، إلا من كانت لديهم طفولة عسيرة بشكل استثنائي. ومن ثمَّ، فإن ذلك الصنف من البشر يتميزون عادة بإدراك قد مَرِنَ على الاستدارة للداخل؛ بمعنى الميل إلى العيش في العالم الداخلي، لفرط خذلان العالم الخارجي لهم. ولكن لذلك تداعيات إلزامية، إذ أنها تضعهم في مواجهة مع تحديات الحياة الكُبرى، بحيث يُصبح نيل الخلاص أمرا مُلِّحا، لا بل أمر يرتهن معه شرط استمرارية الوجود؛ أكون أو لا أكون. وأما من أفلح وكان، فقد ارتقت كينونته وسَمَت؛ إذ أن تلك المُعضلات الكُبرى، إن لم تهدم أسس وجود الإنسان، صقلت وجدانه ومنحته حياة تتسامى على ما يعرفه الأخرون لمعنى الحياة، أو حتى جعلته يتفوق على الحياة ذاتها، تبعا لطبيعة خامته. لذلك يحدث أن تُنجِب المعاناة الاستثنائية

[1] - عاموس 7: 14-15.
[2] - إرميا 1: 5-4.

فلاسفة، ولكن حدث كذلك، بأنها كانت قد أنجبت أنبياء. من دون أن يعني ذلك، بأن فرط المُعاناة شرط كافٍ دائما لحدوث ذلك المخاض، بقدر ما هو بمثابة الدافع، أو المُقدمة لِمَن يكمن النقاء فيهم بالفطرة، لكي يُنقِّبوا عنه في أعماقهم، أو ليستعينوا به للتنقيب عن أسرار الوجود الأكثر عمقا، بغية تلمّس الطريق نحو خلاص حقيقي أصيل يُليق بأصل معدنهم.

ومن ثمَّ، فإن من ظفر بهذا الصنف من العُلا، غالبا ما يكون قد ابتلاه الله؛ إما بطبيعة حياته التي عاندها الهدوء الداخلي، أو بطبيعة ذاتٍ سامية، لم ترتضِ ما يرتضي به عامة الناس، أو على الأرجح بالاثنتين معا. وذلك من أحد العوامل التي تُقرِّب الفلاسفة من الأنبياء، أو تربطهم بِصِلَة نسب؛ ذلك أن مسلك طريقهم في البداية يكاد أن يكون واحدا، أو أنه ذو وجهة واحدة، ثمَّ ليفترق عند مُفترق التفكير، الذي يختاره الفلاسفة لفهم ماهية الوجود، بينما يذهب الأنبياء إلى ما وراءه، لنفس السبب. ومن ثمَّ يأتي الفلاسفة بالمفاهيم، بينما يأتي الأنبياء بالاستنارة أو الوحي، بحيث يبقى كلاهما عاجزا عن مُخاطبة أفهام العامة من الناس؛ عند ملتقى التقاطع بين سعي الفلاسفة وسعي الأنبياء، انبثق مفهوم العامة والخاصة من البشر.

* * *

الفصل الثاني: ما الوحي؟

الوحي ظاهرة روحانية، كان قد عرفها الإنسان قبل بزوغ فجر التاريخ، سواء عبر الرُسل أو الأنبياء أو الكهنة أو الفلاسفة أو غيرهم، مِمَن تجرَّدوا من ذواتهم، إلى أن خبروا تجارب فائقة للطبيعة ومُتعالية على قوانينها الحسّية والمنطقية. ونحن إذ نحاول البحث في ماهية تلك الظاهرة، نتوخى الفصل بين حقيقتها كظاهرة، وبين ما تداعى عنها. وبالتالي، فإذا كان يُنسَبُ إلى تداعيات الوحي مثلا، نوعا من الخرافة أو الأساطير، فذلك لا يعني بالضرورة إنكار الظاهرة ذاتها قاطبة أو جحود منشئها؛ إذ أن أية ظاهرة، قد يتمايز جوهرها عن تداعياتها، مثل ما قد تتفاوت الظواهر ذاتها، تبعا لمرتبتها ولآلية توظيفها، وكذلك تبعا لمن يعايشها، أو تبعا لآلية تلك المعايشة؛ سواء كانت ظاهرة روحية أو نفسية، أو حتى ڤيزيولوجية. وهنا لا يُجدي النفي أو الإثبات، قبل مُحاولة تقصّي الماهية، مما نسعى لتحصيل معرفة عنه، أو قبل مُحاولة تقصّي عناصره الأولى، بغية تمييز ما يشترك في "الجنس الواحد" من الظواهر المُتعددة. بمعنى أنه من الخطأ أن نشمل ظاهرة الغَيم مثلا، مع ظاهرة الدُخان الأبيض، ضمن جنس واحد، لمُجرَّد تشابههما بالمظهر. ولكن بالمُقابل، من الصواب أن نشمل الغَيم والمَطر والماء والبَحر والأكسجين، ضمن جنس واحد، أو ضمن تداعيات جدلية لظواهر مُختلفة، تشترك بخواص عناصرها ضمن جنس واحد، على الرغم من اختلافها في المظهر. أما إذا اختُلِف مثلا حول الماء، فيما إذا كان ظاهرة خيِّرة أم العكس؛ كونه قد يسقي العطاشى، ولكنه قد يُغرقهم في سياق آخر، أو لأنه قد يروي الزرع، ولكنه قد يُتلفه إذا ما فاض عمَّا يحتمل الإرواء، فذلك ما يجب أن ينحصر بتداعيات الظواهر، التي قد تجلب الحَسَن والقبيح، لا بماهية الظواهر ذاتها. وبالتالي، فمن العبث إقناع من ليس لديهم القدرة على النفاذ إلى مفهوم الماهية، بأن الأكسجين الذي يشترك في تركيب الماء الذي يختلفون حوله، هو ليس مُجرَّد خرافة، كونه غير مُدرَك بالحواس الظاهرة، إلّا إذا حاولوا بأنفسهم تقصّي العناصر الأساسية المُكوِّنة للماء؛ تلك التي تمنحهم الحياة، وتشترك كذلك في تركيب أجسامهم، أو تكمن فيها.

وكذلك فإن ظاهرة الوحي، تنتمي إلى جنس الإدراكات الباطنية بالمعنى

اللاحسّي، وفي فضاء مُستقل تماما عن مسرح الحواس ونطاق إدراكاتها، حيث تنحصر عادة معارف البشر. وبالتالي، فإنه ليس من الحكمة اختزال الموجودات بالمواد المحسوسة، كما لا يُمكن حصر المدارك البشرية بالحواس، أو أن يتمَّ تنصيب تلك الحواس، كحاكم لمُحاكمة ثوابت الوجود، أو اعتبارها مرجعية معيارية لفهم حقائقه الأصيلة.

لقد كان "أفلاطون" مثلا، قد شبَّه عالم الحواس بكهف، لا يُمكن للإنسان أن يرى فيه سوى انعكاسات حقائق الأشياء أو ظلالها. أما الحقائق ذاتها، فتكمن ما وراء الحواس، حيث لا يستطيع إنسان أن يستدير ليرى الحقيقة، إلّا إذا ظفر بالحرية من وجوده الحسّي، عبر فك ارتباطه مع عالم الحواس قاطبة. ومن ثمَّ، فإن أن ما نُدركه بحواسنا ليس له بالضرورة وجود حقيقي بذاته، بمعنى أنه لا يُمكننا الثقة بحقيقة ما يَرِدُ عن طريق الحواس، تبعا لما أشار إليه الكثيرون من الفلاسفة المثاليين في مُختلف العصور، وذلك ما لا يتعارض في جوهره مع آخر ما توصلت إليه فيزياء الكم، كما سنشير لاحقا.

وكذلك فإن "ديكارت" كان قد بدأ يشكُّ بكل ما كان يرده عن طريق الحواس، من دون أن يستثني بأن جميع ما يُدركه بحواسه قد يكون باطلا، أو قد يكون مُجرَّد أحلام أو تخيلات، هناك من أضافها إلى وجوده بغية تضليله. حتى أنه بدأ يشكُّ بحقيقة وجوده الفردي، أو بأنه موجود فعلا. إلى أن وجد ملجأ يعتصم به لإثبات حقيقة وجوده، إلّا وهو التفكير، فربط هويته الوجودية بالتفكير: "أنا موجود، هذا أمر ثابت، ولكن كم من الوقت؟ ما دُمت أفكر. إذا انقطعتُ عن التفكير، انقطعتُ ربما عن الوجود انقطاعا خالصا".[1]

قبل الولوج في مسألة الانقطاع عن التفكير، الذي يترافق مع الانقطاع عن الوجود أو إيقاف الإحساس به تبعا لديكارت، لو ابتدأنا بتناول ظاهرة الانهماك بالتركيز إلى الدرجات القصوى مثلا، لأمكن للكثيرين منا المُصادقة على أن التركيز الفائق على مُهمة ما، قد يوصل المرء إلى ما يُشبه التوحد معها، إلى درجة الانفصال النسبي عن أبعاد وجوده الفردي، بما في ذلك إحداثيات الزمان

[1] - رينيه ديكارت: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"، ترجمة د: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة 1988، ص 73-74.

والمكان، وكذلك بعض الاحتياجات الشخصية الهامة إلى حين، بمعنى الانفصال النسبي عن الذات وعن مُحيطها، وذلك ما يُمكن تسميته بالتركيز الفاعل. أما لو تعمقنا أكثر فيما استنتجه ديكارت، وتناولنا فكرته في سياق الرياضات الروحية مثلا، عبر إيقاف التفكير في سياق تركيز مُنفعل، بحيث يسعى المرء لأن يُصبح مُراقبا أو مُتفرّجا، لا مُشاركا، أثناء جلسة تأمل روحي مثلا، ينصبُّ فيها الإدراك بانسيابية على موضوع مُحدد، خارجي أو باطني. فإذا استمرَّ كبح التفكير، إلى أن يُصبح الإدراك نقيا لفترة تطول، فسوف يكون من تداعيات ذلك، انفصال المرء عن مُحيطه الحسِّي وعن إحساسه بنفسه بشكل كامل، كما يحدّث للنائم، من دون أن يكون ذلك نوما.

وفي الحقيقة أن ثمَّة تلازما وجوديا ما بين النفس والتفكير، بحيث أن النفس تفنى مؤقتا، إذا توقفت عن التفكير لأمد ما، وبطبيعة الحال، تتوقف النفس نهائيا عن التفكير إذ تفنى. وبذلك يصعب الفصل بين وجود النفس الفردية والإحساس بها وبين استمرار التفكير. وكأن النفس سحابة خامتها هي التفكير، أما الروح، فكأنها نور خامته هي الصمت. ومن ثمَّ، إذ غابت الأولى، بزغت شمس الثانية. وهل ثمة حجاب للروح سوى حجاب النفس! وبالتالي فنحن نفترق هنا، عن الطريق الذي ابتدأناه مع ديكارت؛ ذلك أن ديكارت لا يجد فرقا بين مفهوم الروح ومفهوم النفس، إذ يعتبر كليهما واحد وخالد لدى الإنسان.[1]

ومن ثمَّ، فإذا تعطل التفكير وغاب المرء عن نفسه وعن وجوده الحسي، حصل انسحاب تدريجي للحواس الظاهرة نحو الباطن، بمعنى تعطل تلك الحواس عن عملها، وذلك ما يكون بمثابة التمهيد لاستيقاظ الحواس الباطنة؛ كحواس البصر أو السمع أو الشمِّ أو الذوق الباطنيين؛ فكما أن للإنسان "بصرا" يُدرك المحسوسات من خلاله، فإن له "بصيرة" تُدرك ما لا تستطيع أن تُدركه الحواس. وذلك ما لا يقتصر على الحَدْس أو الفراسة أو الإلهام، أو الرؤى التي يراها النائم، والتي قد تجعل ما خفي من عالمه كمسرح مكشوف مُضاء. بل نحن نتحدَّث هنا عن مراتب أعلى من الإدراكات الباطنية، لدى من بلغوا مرتبة الوعي الكوني؛ كسماع موسيقا كونية، أو اشتمام روائح عطرة، أو مُعايشة نور غامر، أو حتى رؤية أشكال نورانية وسماع خطابها، فيما إذا تزامن إيقاف التفكير مع تقنيات مُحددة. وبذلك فالأمر يتعلق بمُعايشات تُدرَك عبر الغياب

[1] - يقول ديكارت: "إن الجسم الإنساني يفنى بسهولة، ولكن الروح أو النفس (أنا لا أجد فرقا بينهما) خالدة طبعا لدى الإنسان"، المصدر نفسه، ص 35.

الحسّي أثناء اليقظة، وليس عبر الغياب الحسي الذي يتبع النوم فحسب. وذلك ما كان قد عايشه الكثيرون عبر التاريخ البشري، بمختلف ثقافاتهم الروحية؛ من ديانات سماوية وغير سماوية، أو عبر طقوس أو رياضات روحية، لا شأن لها ضرورة بالوحي، ولا ترتبط حصرا بأي دين، وإنما كان مسرحها هو فضاء ذات الإنسان، على اتساعها وغنى أفقها. بشر كهؤلاء، غالبا لا تُخطئهم عين؛ لما في إطلالتهم من البهاء والسناء والسمو والأنوار. أما تداعيات تلك التجربة، فتتراوح ما بين معايشات من النشوة والغبطة والانعتاق، لا تُشبه أيّا مما يعرفه البشر من إحساسات السلام والتناغم مع الذات. مثل ما تترافق غالبا، مع نوع من الحكمة العجيبة، أو الحَدْس الذي نادرا ما يُخطئ. أما في الحالات القصوى، فقد تؤدي بصاحبها إلى فقدان العقل؛ جزئيا أو حتى بشكل كامل. فلكي يحضُر الإدراك الكلي، لا بُد من ذهاب النفس الحاضنة للأنا الفردية. ولكن النفس قد تعود بدون الأنا؛ أي أن النفس قد تفقد هويتها في رحلة الغياب تلك، بحيث أن الأنا قد تتوه، فلا تعود إلى صاحبها تماما، أو أنها قد لا تعود أبدا. وذلك من أحد الأسباب، لكي يبقى ولوج عالم الغيب، أو الطريق إلى الله، حكرا على ذوي الأفهام الحصيفة والنفوس الراسخة من صفوة البشر.[1]

حول ذلك الجنس من الإدراكات، يقول ابن ميمون: "اعلم بأن للعقل الإنساني مدارك، في قوته وطبيعته أن يدركها، وفي الوجود موجودات وأمور ليس في طبيعته أن يُدركها بوجه ولا بسبب، بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه. وفي الوجود أمور يدرك منها حالة ويجهل حالات، وليس بكونه مُدرِكا يلزم أن يُدرك كل شيء"[2]... "وقد علمت أن إدراك البريء عن المادة، العري عن الجسمانية أصلا، عسر جدا على الإنسان، إلا بعد ارتياض عظيم، وبخاصة لمن لا يُفرِّق بين المعقول والمُتخيَّل، وأكثر إدراكاته على الخيال فقط. ويكون كل مُتخيَّل عنده موجودا، أو مُمكن الوجود. وما لا يقع في شبكة الخيال، عنده معدوم ومُمتنع الوجود"[3].

[1] - حول فقدان العقل أو الوصول إلى حالة الجنون في هذا السياق، أنظر مثلا ما أورده ابن عربي في الفتوحات المكية، عمَّن أسماهم بعقلاء المجانين من أهل الله، أو مجانين الحق: الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي: "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية"، الجزء الأول، قدم له: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، ص 315.

[2] - موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي: "دلالة الحائرين"، ترجمة: د. حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 67.

[3] - المصدر نفسه، ص 112.

وبالتالي، فإذا عجز العقل التجريبي أو الخيالي، عن إثبات ذلك الجنس من الإدراكات، فذلك لا يعني إنكارها أو نفيها؛ إذ أنه ليس من اختصاص العقل التجريبي مثلا، إثبات أو نفي ظواهر كتلك، وذلك لكونها مُعايشات باطنية محضة، لا يُمكن بسطها للسوى بغية معاينة حقيقتها أو الكشف عنها عبر الاستعانة بالفكر أو الحواس، كما لا يُمكن إخضاعها للمنطق، أو معرفتها عبر قوانينه. ومن ثمَّ، ليس هناك لغة بشرية قادرة على وصف كنهها، تبعا لوصف ابن عربي مثلا: "لا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدَّها ولا يُقيم على معرفتها دليلا؛ كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المُحال أن يعلمها أحد، إلا بأن يتَّصف بها ويذوقها وشبهها من جنسها في أهل الذوق"[1]. وفي ذلك يقول ابن خلدون أيضا: "... وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم، عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك. وأهل الفُتيا منكر عليهم ومُسلِّم لهم، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردا وقبولا، إذ هي من قبيل الوجدانيات"[2].

ويُمكن لقارئ أدبيات التصوف الإسلامي عموما، بأن يرصد الاستعمال المُتكرر لكلمة "ذوق"، كتعبير اصطلاحي عن الإدراك الباطني لتلك المُعايشات سالفة الذكر. وهنا يُحاول الغزالي إجراء مُقاربة حسّية طريفة، لتقريب مغزى ذلك التعبير الاصطلاحي إلى الأفهام، وللتأكيد على أنه خاصية كامنة في البشر بالفطرة. فيضرب مثلا بمن عظمت لديهم قوة الذوق، من حيث قدرتهم على تذوق أصناف الشعر، أو على الإتيان بالأغاني أو استنطاق الأوتار مثلا. ثمَّ يُقارنهم بمن سماهم العاطلين عن خاصة الذوق، أولئك الذين لا يستطيعون تذوق تلك الفنون، ويتعجبون كذلك مِمَن ينتشون بتذوقها. حتى أنه لو اجتمع جميع العقلاء من أرباب الذوق لتفهيمهم معنى الذوق، فإنهم لن يقدروا على ذلك. ومن ثمَّ فإن الغزالي يعود ويدعو القارئ لكي يتلقف تنبيهاته، لعله يجتهد في تفعيل ذوق كامن فيه بالفطرة، وذلك لكي يُصبح من أهل الذوق. وإلا، فلا أقلَّ من أن يُصبح من المؤمنين به، عبر حسن الظن بأهل الوجدان أو بأهل العرفان.[3]

---

(1) - الفتوحات المكية، الجزء الأول، مصدر سابق، ص 69.

(2) - العلامة ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون"، الجزء الثاني، حقق نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب - دار البلخي، دمشق، الطبعة الأولى 2004، ص 228.

(3) - الإمام أبي حامد الغزالي: "مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار"، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1986، ص 167، بتصرُّف.

وعلى الرغم من أن الغزالي يضرب مثلا بالذوق النبوي، وبحظ الأولياء من ذلك الذوق، إلا أنه في سياق آخر، لا يُنكر الطريق على المريدين المُخلصين الذين يتلمسون بداياته. إذ يقول: "اعلم أن من انكشف له شيء، ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عارفا بصحة الطريق"[1]. وأما "من طال فكره في معرفة الله سبحانه، وقد انكشف له من أسرار ملك الله، ولو الشيء اليسير، فإنه يصادف في قلبه عند حصول الكشف، من الفرح ما يكاد يطير به، ويتعجب من نفسه في ثباته واحتماله لقوة فرحه وسروره. وهذا مما لا يُدرَك إلا بالذوق، والحكاية فيه قليلة الجدوى"[2].

ومن ثمَّ فإن الوحي ينتمي إلى ذلك الجنس من الإدراكات الباطنية، التي لا يُمكن إقامة الدليل على حقيقتها إلَّا بالذوق؛ أي عبر تجربة ذاتية محضة، مسرحها هو عالم جواني لا يُمكن مُشاركته مع أحد، كونها تجربة صادرة عن عالم الغيب، لا عن عالم الحس، لذلك فمن غير المُمكن معايشتها حسيا، أو إثبات حقيقتها موضوعيا، وبالتالي فهي تبقى مُدرَكة لصاحبها حصرا، غير مُدرَكة لسواه.

ولكن ثمَّة قضية إشكالية غالبا ما يُساء فهمها، تتعلق بإدراك الأنبياء لتجليات الوحي؛ إذ أن الإدراك عموما، إما أن يكون ذاتيا باطنيا بحيث لا يشترك المرء فيه مع أحد، كما يرى النائم في نومه مثلا، أو أن يكون موضوعيا حسّيا، بحيث يشترك في إدراكه كل إنسان سليم الحواس. أما أن يصبح الإدراك الباطني الذاتي حسيا، بحيث يتراءى لصاحبه كحقيقة موضوعية، من دون أن يُشاركه السوى في ذلك الإدراك، فذلك ما يُشير عادة إلى وجود مُشكلة عويصة لصاحب ذلك الصنف من الإدراك. وذلك ما كان قد أثاره بعض المُستشرقين أمثال "ماكس ڤيبر" مثلا، الذي تحدَّث في كتابه: "اليهودية القديمة"، حول ادعاء بعض أنبياء بني إسرائيل، بأنهم رأوا الله والملائكة بحواسهم الظاهرة، وذلك ما يصفه "ڤيبر" بالهَلس.[3] وفي الحقيقة أن ثمَّة مرويات مُشابهة في الموروث الإسلامي، تتحدَّث عن إدراك النبي وبعض الأولياء لتجليات الوحي بعيون مفتوحة. ولذلك فثمَّة

---

[1] - الإمام أبي حامد الغزالي: "إحياء علوم الدين"، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 900.

[2] - المصدر نفسه، ص 1673-1674.

[3] - نقله، هشام جعيط: "في السيرة النبوية: 1، الوحي والقرآن والنبوة"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 2000، ص 96، والحاشية 77 من الصفحة 137.

من حاول تقديم ذلك النوع من الإدراك، على أنه صنف من الأمراض النفسية أو الاختلالات العقلية، كالفصام أو الذهان اللذان يتمثلان بنوع من الهلوسات الحسّية، ولا سيما السمعية والبصرية منها. وبلا شك، أن إثارة تلك القضية أمر مشروع، عند مُحاولة معاينة وفهم حقيقة ظاهرة الوحي بتجرُّد، وذلك بعد أن أضاء لنا علم النفس الحديث الكثير من الظواهر التي كانت تُنسَب فيما مضى إلى قوى خارقة، مُفارِقة للنفس البشرية؛ إذ أن بعض تلك الظواهر كان يتم فهمها فيما مضى، على أنها مُرتبطة بكائنات غيبية مُفارقة، كالجن أو الشياطين وما شابه ذلك. فيما قام علم النفس الحديث، بتعليل ماهية تلك الظواهر، على أنها أمراض عقلية، تنحصر في فضاء النفس البشرية، وضمن إطار تجاربها وميولها واستعداداتها المُسبقة.

ولكن ماذا عن الأنبياء؟ وكيف لهم أن يُدركوا تلك الحقائق الغيبية بحواسهم الظاهرة؟ ثمَّ كيف للإدراكات الميتافيزيقية القابعة ما وراء الحسّ، أن تتحوَّل إلى إدراكات فيزيقية حسَّية؟ أو كيف يُمكنها أن تتراءى للأنبياء كذلك؟

بادئ ذي بدء، لا بُدَّ من التأكيد بأن مصدر الوحي هو ليس النفس البشرية الفردية، وإلا لكان أقرب إلى الوحي الشيطاني. علاوة على أن ورود الوحي يرتبط لا بُدَّ، بأفول النفس بجميع مداركها الحسّية. ومن ثمَّ، ليس هناك أية إشارة في القرآن مثلا، تشي بأن ملاك الوحي هو ظاهرة حسية يُمكن مُعاينتها بالحواس الظاهرة، إذ عادة ما يَرِد وصف جبريل في القرآن، على أنه روح يتجلى عبر "رؤيا" قلبية، لا عبر "رؤية" حسّية: {أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا}[1]- {مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى}[2]- {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ}[3]- {قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ}[4]- {يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ}[5]- {يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ}[6]- {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ}[7]. وكذلك

[1] - الشورى: 52.
[2] - النجم: 11.
[3] - الشعراء: 193-194.
[4] - البقرة: 97.
[5] - غافر: 15.
[6] - النحل: 2.
[7] - النحل: 102.

يقول حزقيال في وصف تكليم الرب له: "ولمَّا كلَّمني دخل فيَّ الروح"[1].

وأما عن بعض المنقولات في الموروث الإسلامي، التي قام البعض بتأويلها على أن النبي مُحمَّد كان يستعين بحواسه الظاهرة أثناء تلقي الوحي، يُجيب الطباطبائي عبر تفسيره للآيات: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ}[2]. إذ يقول بأن التنزيل كان يتمّ "من غير مُشاركة الحواس الظاهرة، التي هي الأدوات المُستعملة في إدراك الأمور الجزئية. فكان صلَّى الله عليه وسلَّم، يرى ويسمع في حينما كان يُوحى إليه، من غير أن يستعمل حاستي البصر والسمع. كما رُويَ أنه كان يأخذه شبه إغماء، يُسمَّى برحاء الوحي؛ فكان صلَّى الله عليه وسلَّم يرى الشخص ويسمع الصوت مثل ما نرى الشخص ونسمع الصوت، غير أنه ما كان يستخدم حاستيّ بصره وسمعه الماديتين في ذلك، كما نستخدمهما. ولو كان رؤيته وسمعه بالبصر والسمع الماديين، لكان ما يجده مُشتركا بينه وبين غيره، فكان سائر الناس يرون ما يراه ويسمعون ما يسمعه، والنقل القطعي يُكذِّب ذلك؛ فكثيرا ما كان يأخذه برحاء الوحي وهو بين الناس، فيوحى إليه، ومن حوله لا يشعرون بشيء، ولا يشاهدون شخصا يُكلِّمه، ولا كلاما يُلقى إليه"[3]. إذن، كان النبي يرى ويسمع ما يرده من الوحي، مثل ما نرى ونسمع، ولكن عبر رؤيا قلبية لا عبر رؤية حسّية.

في سياق مُتجانس مع ما أوردناه للطباطبائي، يُشير الغزالي إلى الطبيعة الذاتية لذلك النوع من الإدراكات، إذ يقول: "إذا قال الرسول صلَّى الله عليه وسلم: رأيتُ عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حَبْوا. فلا تظنن أنه لم يشاهده بالبصر كذلك، بل رآه في يقظته كما يراه النائم في نومه؛ وإن كان عبد الرحمن مثلا، نائما في بيته بشخصه..."[4]. وفي الحقيقة لو أن النبي كان يعتقد بأنه قد رأى "عبد الرحمن بن عوف" فعلا بحواسه، لكان ذلك إشارة على مشكلة عويصة كما ذهب البعض، لأن عبد الرحمن كان في الحقيقة نائما في بيته، فكيف يكون هناك "عبد رحمن" آخر يراه النبي في مكان آخر غير الذي هو فيه! ولذلك يشير الغزالي، بأنه على الرُغم من أن النبي قد رأى عبد الرحمن

[1] - حزقيال 2: 2.

[2] - الشعراء: 192-194.

[3] - العلاَّمة السيد مُحمَّد حسين الطباطبائي: "الميزان في تفسير القرآن"، الجزء الخامس عشر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى المُحققة 1997، ص 317-318.

[4] - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، مصدر سابق، ص 163.

ببصره، ولكنه رآه كما يرى النائم؛ بمعنى أنها كانت رؤيا باطنية ذاتية، وليس رؤية حسية.

وحول ما يشترك فيه الوحي مع الرؤى التي يراها النائم كذلك، نورد ما أشار إليه الغزالي في سياق آخر، وذلك أن الوحي يكون على الأغلب سريعا خاطفا؛ إذ "يلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم؛ تارة كالبرق الخاطف، وأخرى على التوالي إلى حد ما، ودوامه في غاية الندور... ولم يُفارق الوحيُ الإلهامَ في شيء من ذلك، بل في مُشاهدة الملك المُفيد للعلم"[1]. وكذلك فإن الحين الذي يرد فيه الوحي، تبعا لابن خلدون: "كأنه في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعا، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سُمِّيت وحيا، لأن الوحي لغة الإسراع"[2]. وذلك ما يُؤكده ابن عربي أيضا في سياق حديثه عن وحي الصلاصل، إذ يُشبِّه هذا الضرب من الوحي باللمحة الخاطفة التي تكشف خفايا الوجود كلية: "وما أشبهه إلا بأبواب مُغلقة، فإذا فُتحت الأبواب وتجلَّى لك ما وراءها، أحطتَ بالنظرة الواحدة علما بها، كما يفتح الإنسان عينه في اللمحة الواحدة، فيُدرك من الأرض إلى فلك البروج"[3].

وأما عن التشكيك بالحقيقة الباطنية للوحي، فلا بُدَّ من الإشارة إلى ظاهرة كانت قد خلقت نوعا من الالتباس لدى البعض، فيما يتعلق بما تمَّ تسميته بالخيال المُنفصِل أو التجسد الخيالي، بحيث تُتاح مُشاهدة الحقائق الغيبية بعيون مفتوحة، مما دفع البعض إلى الاعتقاد بأن مُشاهدة تلك الحقائق تتمّ عبر حاسة البصر، وذلك ما كان قد خلق الكثير من الإشكالية في فهم ماهية الوحي. ونظرا للطبيعة الإشكالية لتلك الظاهرة، نرى أنه من السابق لأوانه تناولها هنا في هذا الفصل، علاوة على أن تلك الظاهرة تُعتبر المدخل الخطأ، للولوج إلى فهم وإفهام ظاهرة الوحي وما شابهه في الجنس من الإدراكات الباطنية. لذلك سنرجئ الخوض فيها إلى فصل "الوحي والخيال"، بحيث نتناولها في سياقها المُلائم، بعد تمهيد لا بُدَّ منه، لتقديم مفهوم الوحي وتقريبه إلى الأذهان.

---

(1) - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 895.
(2) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 210-209.
(3) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 41.

ومن ثمَّ، فلكي يتسّم بحثنا حول الوحي بالمنهجية، بعيدا عن التخبط والإرباك، فإنه استنادا إلى نصوص ومفاهيم القرآن، وإلى النصوص والمفاهيم والتجارب الروحانية عموما، لا بُدَّ لنا من الاعتصام بحقيقة مفادها، بأن حقائق عالم الغيب هي حقائق ذاتية باطنية، ولا يُمكنها أن تكون حقائق موضوعية مُدرَكة بالحواس الظاهرة. وبأن ورود الوحي كذلك، لا بُدَّ أن يتلازم مع أفول الحس، أو أن يكون لاحقا له. وذلك ما سنحاول تقصي حقيقته بتجرُّد فيما يلي من فصول هذا الكتاب.

وأما عن أنواع الوحي، فثمَّة افتراضات مُتفاوتة حول عددها. ولكن غالبا ما يتم الإشارة إليها في الموروث على أنها سبعة، وهي: الرؤى الصادقة، والنفث في الروع، وَوُرود الوحي في مثل صلصلة الجرس، أو أن يُكلِّم الله النبي من وراء حجاب. علاوة على تلقي الوحي عبر الأشكال المُتعددة التي كان يتمثل بها المَلَك؛ كأن يتمثل على هيئة رَجُل، أو أن يظهر جبريل بهيئته الملكية، أو أن يكون الإلقاء عبر إسرافيل.[1] وبذلك يُمكن اختصار أنواع الوحي، بأنه قد يَرِد عبر إلقاء المَلَك في نوم أو يقظة، أو عبر الرؤى النبوية عموما، أو عبر التكليم من وراء حجاب، أو عبر سماع ما يُشبه صلصلة الجرس. أما النفث في الروع، فذلك ما يتطلب نوعا من التمحيص لتخصيص جنسه؛ حيث يُشير الغزالي مثلا، إلى التمايز بين النفث في الروع وبين الوحي. إذ يقول: "والأول يُسمَّى إلهاما ونفثا في الروع، والثاني يُسمَّى وحيا وتختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء"[2]. وهذا ما يؤكده ابن عربي كذلك؛ بأن النفث ليس تنزيلا على القلب بالصفة الروحانية، وإنما هو إلهام، وهذا يكون للولي والنبي.[3] ومن ثمَّ، فإن الإلهام قد يحتمل الصدق والكذب تبعا لابن عربي، ما لم يكن المُخبر به، قد ثبت صدقه وعصمته، كإخبار الأنبياء عليهم السلام.[4] وقد وَرَدَ في "معجم مصطلحات الصوفية" بأن الإلهام "ما يُلقى في الروع بطريق الفيض. وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو حجة عند الصوفيين وليس بحجة عند العلماء"[5].

---

(1) - انظر مثلا، مولي مُحمَّد صالح المازندراني: "شرح أصول الكافي"، الجزء الخامس، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2000، ص 118، بتصرُّف.

(2) - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 894.

(3) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 40، بتصرُّف.

(4) - المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 69، بتصرُّف.

(5) - د. عبد المنعم الحنفي: "معجم مصطلحات الصوفية"، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية 1987، ص 23.

وبذلك يُمكن القول، بأن النفث في الروع ليس وحيا، وإنما هو إلهام قد يَرِد على غير الأنبياء أيضا. ويُمكن الافتراض كذلك، بأن الإلهام لا يتطلب غيبة عن الحس أثناء تلقيه، خلافا للوحي، وذلك ما ينطبق على حال بعض أنبياء بني إسرائيل، كما سنورد في الفصل القادم. مثل ما ينطبق على كتبة الأناجيل، حتى ولو قيل بأنهم كتبوها بوحي من الله، وإنما المقصود بذلك الإلهام الإلهي، لا الوحي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة. وقد نُقِل عن النبي مُحمَّد بأنه قال: [إن روح الأمين نفث في روعي، أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها ورزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب][1]. وهكذا يُمكننا اعتبار النصوص المُقدَّسة في الإسلام، بأنها ليست نتاجا للوحي فحسب، وإنما نتاجا للإلهام كذلك، بالمعنى الذي أوردناه.

*   *   *

[1] - شرح أصول الكافي، مصدر سابق، الجزء الخامس، ص 118.

الفصل الثالث: مُقدمات وأحوال الوحي

لكـي يتلقـى الإنسـان وحيـا، لا بُـدَّ لـه مـن الاتصـال بعالـم الغيـب، وعُلـو مراتـب ذلـك الاتصـال تتبـع لمـدى التحـرر مـن الأنـا الفرديـة، فـإذا أفلـح المـرء بتحييد أنـاه كليـة، نفـذ إلـى الغيـاب وظفـر بلقـاء ذات الكـون. ومـن ثـمَّ، فـإن قيمـة الإنسـان كذلـك، تتبـع لذلـك الضـرب مـن الحريـة، تبعـا لمـا يقولـه أينشـتاين مثـلا: "إن القيمـة الحقيقيـة للإنسـان تتحـدَّد فـي أي مقيـاس، وأي معنـى، يُمكـن لـه أن يُحـرِّر نفسـه مـن الأنـا"[1]. وبالتالـي، إذا صـحَّ اعتمـاد تقييـم أينشـتاين كمعيـار لقيمـة البشـر، فـإن أعلـى قيمـة يُمكـن أن يبلغهـا إنسـان، تتمثـل بالنفـاذ إلـى عالـم الغيـب، نظـرا لأن ذلـك يتطلـب أقصـى درجـات التجـرُّد مـن الأنـا؛ حتـى الفـراق. وذلـك مـا امتـاز بـه الأنبيـاء بطبيعـة الحـال.

فـي وصـف درجـات التجـرُّد القصـوى تلـك، يشـير الغزالـي إلـى أن مـن خبـر تلـك التجربـة، لا بُـدَّ أن يكـون قـد "فنـي عـن نفسـه وفنـي عـن فنائـه؛ فإنـه ليـس يشـعر بنفسـه فـي تلـك الحـال، ولا بعـدم شـعوره بنفسـه، ولـو شـعر بعـدم شـعوره بنفسـه، لـكان قـد شـعر بنفسـه"[2].

ومـن ثـمَّ، فـإن للوحـي أحـوالا، أو مُقدّمـات أوليـة، لا بُـدَّ مـن توفرهـا لكـي يرتقـي المـرء إلـى مقـام تلقـي الوحـي. وأُولـى تلـك المقدمـات أو الأحـوال، تتمثـل بالدخـول فـي حالـة مـن "الغيـاب" عـن المحيـط الحسّـي. وذلـك الغيـاب قـد يصبـح "غيبوبـة"، أي مـا يُشـبه الإغمـاء. وتلـك الغيبوبـة، قـد تكـون غيبوبـة فـي ظاهرهـا، أمـا فـي

---

[1] ـ ألبـرت أينشـتاين: "العالـم كمـا أراه"، ترجمـة: فـاروق الحميـد، دار التكويـن للتأليـف والترجمـة والنشـر، دمشـق، الطبعـة الأولـى 2015، ص 19.

[2] ـ مشـكاة الأنـوار، مصـدر سـابق، ص 141. حيـث يصـف الغزالـي حـال الفنـاء، أو فنـاء الفنـاء، تبعـا لمُصطلحـات أهـل التصـوف.

حقيقتها، فقد تكون "موتا" إراديا مؤقتا أو تُصبِحهُ؛ بمعنى انسلاخ المرء عن كيانه قاطبة وانقطاع علاقة الروح بالجسد إلى حين. أما تلك الأحوال الثلاثة، فهي شرط لازم، لا شرط كافٍ لكي يكتمل نصاب الوحي؛ بمعنى أنه لا بُدَّ للمرء أن يدخل في أحد تلك الأحوال، كمدخل إلزامي لكي يرتقي إلى مرتبة تلقي الوحي، ولكن ليس كل من دخل في أيّ من تلك الأحوال، تلقى بالضرورة وحيا، حتى ولو أفلح في الذهاب إلى عالم الغيب. فالوحي إذن، لا بُدَّ أن يسبقه غياب أو غيبوبة أو موت، وما عدا ذلك، فله مقام آخر.

فأما الغياب، أو ما أسماه بعض المستشرقين بالاستلاب أو الانخطاف الذي كان يتميَّز به أنبياء الوحي، فهو يتمثل بالانفصال عن المحيط الحسي قاطبة أثناء تلقي الوحي. فلكي يتصل المرء بعالم الغيب، لا بُدَّ من أن يغيب عن عالم الشهود، إذ لا يُمكن أن يجتمع الحالان؛ أي لا بُدَّ من أن تتعطل وظائف الحواس الظاهرة أثناء ورود الوحي. ومثال على ذلك بأن الوحي قد يَرِد على هيئة رؤى أثناء النوم، كما كان بدء الوحي لدى النبي مُحمَّد مثلا. ولكن لا يُمكن للرائي أثناء النوم، أن يكون مُدرِكا لأي من الرسائل الحسّية الخارجية التي تحدث في مُحيطه الحسّي؛ كسماع الأصوات أو رؤية الأشياء أو اشتمام الروائح، وما إلى ذلك، لأن مُجرَّد ادراكه لها، يعني انقطاع رؤيته الباطنية، ليخرج منها إلى عالم الحواس. والأمر نفسه ينطبق على ورود الوحي أثناء اليقظة، وما اليقظة هنا إلا وصفا لجنس الحال؛ أي أن المعني بها استحضار الغياب الحسي أثناء اليقظة، أو ذلك الذي يتبعها، كتمييز لها عن الغياب الحسّي أثناء النوم، وليس المقصود بها حال اليقظة الحسّية المعروفة لدينا، كما قد يتبادر للأذهان. وبذلك فإنه ينطبق على الوحي في حال اليقظة، ما ينطبق على الرؤيا في حال النوم، من حيث انغماس الرائي كلية بعالمه الجوّاني، الذي يُدرِك عبره بحواس الباطن، لا بالحواس الظاهرة، كما يحدث تماما أثناء الرؤيا في النوم، حتى ولو لم يكن ذلك نوما. وبالتالي، فإنه لا بُدَّ للمرء من الانتقال من حال إلى حال، أثناء تلقي الوحي؛ بمعنى الانسحاب كليّة من عالم الحواس الذي يشترك فيه المرء مع الآخرين، إلى عالمه الباطني الخاص. وما عدا ذلك، يُصبح الوارد حينها أقرب إلى الإلهام أو ما شابه ذلك؛ كالأحاديث النبوية عموما، بما في ذلك الأحاديث القُدسية منها، والتي لا يُمكن إدراجها في خانة الوحي، ما دام النبي كان قد تفوَّه بها، في سياق حديثه مع من حوله مثلا، كإجابة مُباشرة ولحظية على سؤال أو حدث ما، وهو في كامل وعيه وكامل اتصاله مع محيطه الحسّي، وما لم يكن

هنالك وحي مُسبَق بفحواها.[1]

في سياق الحديث عن مفهوميّ الحضور والغياب لدى أهل التصوف، يرى العلّامة العارف بالله "أبو القاسم القشيري" بأن الحضور في الله، يتناسب طردا مع الغياب عن المُحيط الحسِّي. إذ يقول: "الغيبة هي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، لاشتغال الحسّ بما ورد عليه... وأما الحضور، فقد يكون حاضرا بالحق، لأنه إذا غاب عن الخلق، حضر بالحق... فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق؛ فإن غاب كليا، كان الحضور حسب الغيبة"[2]. وفي ذلك يقول ابن عربي: "فاعلم أن للإنسان وجهين: وجها إلى ذاته ووجها إلى ربه، ومع أي وجه توجهتَ إليه، غبتَ عن الآخر"[3]. ومن ثمَّ، فإن للغيبة مراتب، تبعا لما يُضيف ابن عربي في سياق آخر: "اعلم أن الغيبة عند القوم، غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق؛ لشغل القلب بما يَرِد عليه، وإذا كان هذا، فلا تكون الغيبة إلّا عن تجلٍّ إلهي... وأهل الله في الغيبة على طبقات"[4]. فإذا حصل ذلك التجلّي "فإنه لا بُدَّ من اندكاك أو صعق او فناء أو غيبة أو غشية"[5]. وبالتالي، فإنه إذا حضر الوحي غاب الحس، وإذا حضر الحس غاب الوحي، تبعا لما يُشير إليه ابن عربي كذلك في الفصوص: "ثمَّ أنه صلّى الله عليه وسلّم، كان إذا أُوحي إليه، أُخِذ عن المحسوسات المعتادة، فسُجِّي وغاب عن الحاضرين عنده، فإذا سُرِّي عنه رُدَّ. فما أدركه إلا في حضرة الخيال، إلا أنه لا يُسمَّى نائما"[6]. ومن المعلوم بطبيعة الحال، بأن الوحي يَرِد على الأنبياء كذلك في حال النوم، مثل ما قد يَرِد في أي حال من أحوال الغيبة عن الحس: "فإذا نام الإنسان، أو كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك، لا تحجبه المحسوسات في يقظته عن إدراك ما بيد هذا الملك من الصور،

---

(1) - انظر مثلا، تيودور نولدكه: "تاريخ القرآن"، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: د. جورج تامر، الأجزاء الثلاثة في مُجلد واحد، مؤسسة كونراد - أدناور، الطبعة الأولى، بيروت 2004، ص 230-231. حيث يعتبر "نولدكه" بأنه من الخطأ اعتبار الأحاديث القدسية وحيا، وذلك ما يتفق حوله علماء دين مسلمون، أمثال العلامة كمال الحيدري مثلا.

(2) - العلامة العارف بالله، أبي القاسم عبد الكريم ابن هوزان القشيري النيسابوري: "الرسالة القشيرية في علم التصوف"، تحقيق وإعداد: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 69-70.

(3) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 456.

(4) - المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 533.

(5) - المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص 194.

(6) - محيي الدين بن عربي: "فصوص الحكم"، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2016، ص 100.

فيدرك هذا الشخص بقوته في يقظته، ما يُدركه النائم في نومه... وما ظهر هذا الأمر، إلا في هذه الحضرة الخيالية، في حال النوم أو الغيبوبة عن ظاهر المحسوسات، بأي نوع كان"[1]. ومن ثمَّ، فإنه بغية التمييز بين بعض مراتب الواردات الإلهية التي تَرِد على الأنبياء والأولياء، يُحاول ابن عربي الفصل بين حال الوحي وسواه من الأحوال. إذ يتحدَّث عن نوع من الوارد الإلهي، الذي قد يَرِد على الأنبياء والأولياء وهُم في حالة حضور حسّي، بحيث أن منهم من يشعر بأنه قد طرأ عليه شعورا خفيا، يشغله عن محيطه ويأخذه عمَّن حوله، إلى أن ينتهي ذلك الوارد. ومنهم من تكون قوته أقوى مما يرِده، بحيث يكون قادرا على تلقيه وفهمه، مع القدرة على الاستمرار في مُحادثة من حوله والردّ عليهم بنفس الوقت. ولكنه يختم لتبيان الفرق ما بين رتبة ذلك الوارد وما بين رتبة الوحي، فيقول: "مع كونه (= الرسول) يُؤخَذ ولا بُدَّ عن حسّه في وقت وارد الحق على قلبه بالوحي المُنزل، فافهم ذلك وتحققه"[2].

في هذا السياق يتحدَّث العلّامة والفيلسوف اليهودي "ابن ميمون" عمَّا كان يَرِدُ على بعض أنبياء بني إسرائيل، أمثال داوُد وسليمان ودانيال وأيوب، الذين كانوا يتكلمون بِحِكَم أو بتسبيح أو بأمور تدبيرية أو إلهية، وهُم في حال اليقظة وتصرُّف الحواس. ولذلك يُصنّفهم "ابن ميمون" ضمن المراتب الدُنيا للأنبياء، أو يعتبر بأن نبوتهم لم تكن نبوة حقيقية أو نبوة محضة. حتى ولو كان يتم وصفهم، بأن روح الرب قد حلَّت عليهم، أو أنهم مُدبَّرون بروح القُدس، أو أن كلمة الرب على لسانهم، أو أن الرب يُلقي في فمهم. وعبر هذا التلقي من روح القُدس، ألَّف داوُد المزامير، وألَّف سليمان الأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد. ولكنهم لم يكونوا في غيبة عن الحس أثناء ذلك، مما ينفي صفة الوحي عمَّا وَرَدَ عليهم. أمَّا ما كان يرِدَهم أثناء النوم، كما رأى سليمان بأن الرب قد تجلَّى له وخاطبه في الحلم، أو كما رأى دانيال مَلَكا وسمع صوتا في المنام، فذلك ما لا يُمكن اعتباره وحيا، كالوحي الذي كان يرد في المنام على إبراهيم ويعقوب وغيرهم، بل مُجرَّد حلم يُنبئ بحقيقة أمور، وهو دون الدرجة التي جاء ذكرها في التوراة: "إن يكن فيكم نبي للرب، فبالرؤيا أتعرف له، في حلم أخاطبه"[3]. وبذلك فإن مقامهم، هو من قبيل من يتكلم بروح القدس فحسب، ولا يدلّ على

[1] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 372-374.
[2] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 316-317.
[3] - العدد 12: 6.

سمات نبوة محضة. وتلك هي المرتبة الثانية، من أصل إحدى عشرة مرتبة للنبوة، صنَّفها "ابن ميمون"، مُعتبرا بأن النبوة الحقيقة تبدأ من الدرجة الرابعة.[1]

وهُنا يلزم التنويه إلى اختلاف الرواية الإسلامية عن الرواية اليهودية حول هؤلاء الأنبياء، الذين اعتبرهم ابن ميمون، بأنهم ليسوا ذوي نبوة محضة، بينما كانت قد وَرَدَت أسماؤهم في القرآن، على أنهم أنبياء وحي، أمثال سليمان وأيوب، وكذلك داوُد الذي ذكره القرآن بأنه قد أوتي الزبور من الله، أما في التوراة فهو مُجرَّد ملك قد ألَّف المزامير، وليس نبيا محضا، بمرتبة باقي أنبياء بني إسرائيل. حيث وَرَدَ في القرآن: {إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا}[2]. ولذلك فإن أحبار اليهود مثلا، كانوا يَعجبون بأن النبي مُحمَّد كان يقول بأن سليمان بن داود كان نبيا، تبعا لما أورده ابن هشام في السيرة النبوية.[3]

وأما ما جاء في التوراة، حول التمهيد لاتصال موسى بربه وتلقيه وصاياه على جبل سيناء مثلا، بدون حدوث غيبة عن الحس. وكيف أن ذلك ترافق مع طقوس مهيبة، ارتعد لها كل الشعب، من بعدما رأوها جميعا بحواسهم الظاهرة؛ كالرعود والبروق والنار والدخان والسحاب وصوت البوق، التي سبقت أو تزامنت مع الحضور الإلهي. ثُمَّ لينزل الرب ذاته إلى رأس الجبل، وليخاطب موسى بالصوت، حيث يسير موسى نحوه بالمعنى المكاني، مع أشراف بني إسرائيل، الذين رأوا الله وأكلوا وشربوا.[4] فذلك ما يجعلنا نميل إلى الاقتناع، بما ذهب إليه الفيلسوف اليهودي "باروخ سبينوزا" بأن أسفار موسى، كان هناك من كتبها بعده بوقت طويل، وبأننا لا نمتلك من التوراة إلا شذرات. وما عدا ذلك، فإن ما وصلنا منها، هو مُزيَّف ومنقوص ومُحَرَّف.[5] وأما عن ذكر القرآن في

(1) - دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 435-443، بتصرُّف.
(2) - النساء: 163.
(3) - عبد الملك بن هشام: "السيرة النبوية"، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1990، ص 185.
(4) - سفر الخروج 19: 11. 19: 20. 20: 18. 24: 9. 24: 12، بتصرُّف.
(5) - باروخ سبينوزا: "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ترجمة: د. حسن حنفي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - القاهرة، الطبعة الثانية 2012، أنظر الفصل الثامن، ص 258-263، والفصل الثاني عشر، ص 327، بتصرُّف.

سورة الأعراف: 143، لرواية أكثر تجريدا مما سلف حول تلك الواقعة، فذلك ما سنُعقّب عليه لاحقا.

ولا بُدَّ من الإشارة في هذا السياق، بأن حال الغياب الحسي الذي نتناوله هنا، يتمايز عن الغيبوبة التي سنتناولها بعد قليل، والتي تتمثل بما يُشبه الغشي أو الإغماء؛ إذ أن الغياب الحسي لا يعني بالضرورة الكف عن جميع النشاطات الحركية، وإنما يعني الانفصال عن المُحيط الحسي فحسب، من دون تعطل الأداء الجسدي ضرورة، تماما كما يحصل مع السائر في نومه مثلا. وفي الحقيقة أن مِمَّا يُعيننا في سعينا لتحديد مفهوم الغياب والإحاطة بحيثياته، هو ما سرده ابن عربي مثلا، حول مُعايشته لتلك الظاهرة، وذلك ما يُقرّبنا كذلك من فهم بعض الأحاديث النبوية التي تدور حولها.

فأما ابن عربي، فهو يروي في الفتوحات بأنه كان يؤدي الصلوات الخمس إماما بالجماعة وهو غائب عن حسّه قاطبة، مما يدفع المرء إلى المزيد من التدقيق في ماهية تلك الظاهرة. إذ يقول: "ومرَّ عليَّ وقت أؤدي فيه الصلوات الخمس إماما بالجماعة على ما قيل لي، بإتمام الركوع والسجود وجميع أحوال الصلاة من أفعال وأقوال، وأنا في هذا كله لا علم لي بذلك؛ لا بالجماعة ولا بالمحل ولا بالحال ولا بشيء من عالم الحس، لشهود غلب عليَّ غبتُ فيه عني وعن غيري. وأُخبِرتُ أني كنتُ إذا دخل وقت الصلاة، أقيم الصلاة وأصلي بالناس، فكان حالي كالحركات الواقعة من النائم ولا علم له بذلك". ويُضيف ابن عربي بأنه قد حمد ربه، لأنه لم يَبُح بشطحات يُؤاخَذ عليها لاحقا، كما حصل مع الشبلي في وَلَهِه، عندما مرَّ بتجربة مُشابهة؛ ذلك أن ابن عربي في شهوده، لم يكن يُشاهد سوى ذاته في النور الأعظم. إذ يقول: "وكنتُ أتعجب من ذلك، وأعلم أن ذلك ليس غيري، ولا هو أنا".[1]

وأما عن سيرة النبي مُحمَّد، فثمَّة أحاديث نبوية تصف حال الغياب الحسَّي الذي كان يمرّ به أثناء تلقيه للوحي، بحيث إنه لم يكن يفقد وعيه أو اتزانه الجسدي، وإنما كان يفقد الاتصال بما حوله فحسب، حتى تمام الوحي؛ إذ رُوِيَ [أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَسِيرُ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ وَعُمَرُ بْنُ

[1] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 318.

الْخَطَّابِ يَسِيرُ مَعَهُ لَيْلًا، فَسَأَلَهُ عُمَرُ عَنْ شَيْءٍ، فَلَمْ يُجِبْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَلَمْ يُجِبْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَلَمْ يُجِبْهُ... قَالَ عُمَرُ: فَحَرَّكْتُ بَعِيرِي حَتَّى كُنْتُ أَمَامَ النَّاسِ... فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: "لَقَدْ أُنْزِلَتْ عَلَيَّ اللَّيْلَةَ سُورَةٌ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ". ثُمَّ قَرَأَ: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا][1]. ورُوي عن النبي كذلك، بأن سورة المائدة كانت قد أُنزِلت عليه وهو راكب على راحلته.[2] وذلك ما لا يتطلب بطبيعة الحال، سوى القليل من التوازن، الذي قد يمتلكه النائم أثناء إغفاءة قصيرة. مثل ما رُوي حديث، بأن ذلك كان يحدث للنبي وهو بين صحبه كذلك: [بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ بَيْنَ أَظْهُرِنَا إِذْ أَغْفَى إِغْفَاءَةً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مُتَبَسِّمًا، فَقُلْنَا: مَا أَضْحَكَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "أُنْزِلَتْ عَلَيَّ آنِفًا سُورَةٌ"، فَقَرَأَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ، فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ، إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ][3].

وعلى الرغم من أن المُستشرق الألماني " تيودور نولدكه" لا يعتقد بأن الله قد أوحى بالآيات القرآنية بحرفها، كما أنه لا يعتقد بما وَرَدَ فيها من عذاب الآخرة مثلا، إلا أنه لا يُنكر النبوة على نبي الإسلام، إذ يقول: "لا بُدَّ لنا من الاعتراف بأن مُحمَّدا كان بالحقيقة نبيا، إذا محَّصنا شخصيته بتجرُّد وتمعُّن وفهمنا النبوة فهما صحيحا"[4]. وحول هذا النوع من اتصال الأنبياء بالله في مواقف ومُناسبات شتى، كما كان يحصل مع النبي مُحمَّد مثلا، يقول نولدكه: "من صفة الأنبياء، كما يُعلمنا تاريخ الأديان، أن يكونوا على اتصال شبه دائم بالألوهة، ويُصغوا إلى ما توحي به إليهم؛ ليس فقط عند القيام بأعمال عظيمة ومهمة، بل أيضا في أصغر أمور الحياة اليومية التي لا تُحصى"[5]. وتلك الخاصية من حيث المرونة على الغياب بالفطرة، هي من إحدى الميزات التي تُميّز الأنبياء عن سواهم، تبعا لابن خلدون: "الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي... فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا، بتلك الفطرة التي فُطروا عليها، لا باكتساب ولا صناعة"[6].

(1) - صحيح البخاري: 5012.
(2) - مسند أحمد: 6643.
(3) - صحيح مُسلم: 400 - سنن النسائي: 904.
(4) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 4.
(5) - المصدر نفسه، ص 231.
(6) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 209.

بالمُقابل، ثمَّة حديث ضعيف رواه الترمذي، بأنه [كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ سُمِعَ عِنْدَ وَجْهِهِ كَدَوِيِّ النَّحْلِ][1]، وذلك ما يتناقض مع الحقيقة الباطنية للوحي؛ إذ أن الإدراك الباطني لا يُمكن مُشاركته مع أحد، وتحديدا بأن الأمر هنا يتعلق بمشاركة حسّية، وهذا النوع من الإدراك، لا شأن له بعالم الحِس أصلا. ذلك الحديث الذي تمَّ تصنيفه على أنه ضعيف، وَرَدَ فيه كذلك: [ثُمَّ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أُنْزِلَ عَلَيَّ عَشْرُ آيَاتٍ مَنْ أَقَامَهُنَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ"] وبالتالي، فإن ثمَّة سببا للاعتقاد بأن هذا الحديث غير صحيح وهو مُضاف إلى الأحاديث النبوية، بحيث أن من نقله أراد المُصادقة على رواية النبي فحسب، بأن الوحي كان يَرِده على هيئة صلاصل. أو أن الأمر لا يتعدى نطاق إيحاء الحواس التي جنحت لدى البعض، للمُصادقة على الإيمان برواية النبي حول وحي الصلاصل.

وأما الغيبوبة، فهي بمعنى فقدان الوعي كلية، كما يحدث للمُغمى عليه، من دون أن يكون ذلك إغماء في الحقيقة. وحول ذلك يقول الغزالي، بغية توضيح العلاقة بين الغيبوبة وبين إدراك الغيب، في سياق الرد على مُنكري حقيقة النبوة: "وهذا لو لم يُجرِّبه الإنسان من نفسه، وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره، فيدرك الغيب. لأنكره وأقام البرهان على استحالته"[2]. يتحدث ابن خلدون كذلك في مُقدمته السادسة عن حقيقة النبوة، فيقول: "وعلامة هذا الصنف من البشر (= الأنبياء) أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط، كأنها غشي أو إغماء في رأي العين، وليست منها في شيء، وإنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكلية"[3]. وهو يصف الوحي، بأنه مُفارقة الذات لذاتها وانسلاخها عنها، إذ يقول: "الوحي كما قررناه مُفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقّي كلام النفس، فيحدُث عنه شِدَّة من مفارقة الذات ذاتها وانسلاخها عنها، من أفقها إلى ذلك الأفق الآخر"[4]. ومن ثُمَّ، فإن "الغيوب لا تُدرَك بصناعة البتة، ولا سبيل إلى تعرُّفها إلا للخواص من البشر، المفطورين على الرجوع من عالم الحسّ إلى عالم الروح ... والعلامة لهذه الفطرة التي فُطِر عليها أهل هذا الإدراك

(1) - سنن الترمذي: 3173.

(2) - أبي حامد الغزالي: "المُنقذ من الضلال"، حققه وعلق عليه: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة 1964، ص 68.

(3) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 201.

(4) - المصدر نفسه، ص 211.

الغيبي، أنهم عند توجههم إلى تَعرُّف الكائنات، يعتريهم خروج عن حالتهم الطبيعية؛ كالتثاؤب والتمطط ومبادئ الغيبة عن الحسّ، ويختلف ذلك بالقوة والضعف على اختلاف وجودها فيهم، فمن لم توجَد له هذه العلامة، فليس من إدراك الغيب في شيء، وإنما ساعٍ في تنفيق كذبة"[1].

ولكن حالة الغياب الحسّي أو حالة الغيبوبة تلك، لا تقتصران على الأنبياء فحسب، حسب وصف ابن خلدون، بل تتعداهم إلى كل مَن تمكن مِن النفاذ إلى أسرار عالم الغيب، بحيث إنه لا بُدَّ من أن يغيبوا عن حسّهم جملة، أثناء تلقيهم لرسائل الغيب. وذلك ما ينطبق على الأنبياء مثل ما ينطبق على المُتصوفة والكهنة وكذلك على الأموات في أول موتهم، وعلى المجانين الذين تكون أنفسهم عادة، غير مُستغرقة في الحواس ولا مُنغمسة فيها، بسبب ألم النقص ومرضه، فينطق لسانهم عند غيابهم عن الحسّ، من غير إرادة نطق، ليتكلموا بأحوال الغيب. أما من يزعم بأن هناك مدارك للغيب، من دون غيبة عن الحس، فهم ليسوا من الغيب في شيء؛ أمثال المُنجّمين الذين يتبعون مُجرَّد ظنون حدسية وتخمينات، تبعا لابن خلدون.[2]

وأما عن الغطيط الذي يترافق مع ما يشبه الغشي أو الإغماء كما أسلفنا لابن خلدون، فثمّة حديث ورد فيه كذلك، بأن عُمر بن الخطاب، قد رأى النبي أثناء ورود الوحي عليه، وقد كان مُحْمَرّ الوجه وهو يغطّ.[3] أو حسب تعبير ابن عربي، بأن النبي كان يرغو ويسجي وهو في حالة فناء عن عالم الحس، إذا نزل الوحي.[4]

في هذا السياق، نقل "هشام جعيط" عن عالم الاجتماع "ماكس ڤيبر"، وصفه لسلوك أنبياء بني إسرائيل بالسلوك المَرَضي؛ حيث إنهم "كانوا يمرّون بحالات غير عادية، لكن مُتشابهة بينهم على مَرّ ثلاثة قرون، وهذا عندما تستولي عليهم روح يهوه، أي ينسلبون من ذاتهم؛ فمنهم من يُغمى عليه ويفقد البصر

---

(1) - المصدر نفسه، ص 231-230.
(2) - المصدر نفسه، ص 226-201، بتصرُّف.
(3) - صحيح البخاري: 1536.
(4) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 210. انظر كذلك المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 316، بتصرُّف.

ويتخبط على الأرض، ومنهم من يرى الإله ذاته فيصيبه الشلل، ومنهم من يسيل لعابه عند التنبؤ". ويضيف جعيط نقلا عن نفس المصدر: "يقول ڤيبر، إن النبوة الاستلابية لم تكن موجودة إلا في إسرائيل وفي البلاد العربية مع مُحمَّد، وليس في غير ذلك قط".[1] وذلك ما نفترض بأنه يشترك بين ديانات الوحي، عبر التشابه في تداعيات تلك الظاهرة، التي تتمايز عن تداعيات استنارة بوذا مثلا. حيث "يُميِّز ڤيبر بين الانفعالية الانخطافية للأنبياء، وبين الانخطافية الذهولية المُستكينة في الهند"[2]. وحول ذلك يشير "نولدكه" إلى المزاعم التي أُثيرت حول الغيبوبة التي كان يمرّ بها النبي مُحمَّد، بحيث كانت تعتريه "نوبة شديدة لدى تقبله الوحي، حتى أن الزبد كان يطفو على فمه، وكان يخفض رأسه ويشحب وجهه أو يشتد احمراره"، مما دفع ببعض الباحثين إلى الاعتقاد، بأن النبي كان يعاني نوعا من الصرع ابتدأ عنده منذ حداثته. لكن "نولدكه" يختلف مع من نحوا هذا النحو، واصفا ما كان يمرّ به النبي مُحمَّد، على أنه نوع من الهياج النفسي المُرتبط بالوحي، أو بـ "بُرَحاء" الوحي، تبعا لما نقله عن البخاري والواقدي، مؤكدا بنفس الوقت، على أن تلك النوبات كانت قد بدأت تعتريه بعد صحوته الدينية، بحيث أن حالة الغيبوبة كان ترتبط بحضور المَلَك، ثمَّ لا يتضح مضمون الوحي للنبي، إلا بعد أن يُفارقه الملك ويعود إلى وعيه الكامل.[3] وهنا لا بُدَّ من التذكير بما سبق، حول أن أنبياء بني إسرائيل كانوا يمرّون كذلك، بما مرّ به النبي مُحمَّد، عند تلقيهم للوحي. ولذلك فإنه من السذاجة والسطحية معا، أن يفشل بعض الباحثين في الربط بين تلك الأحوال، وبين تداعيات الوحي.

وأما الموت؛ فلقاء الله مشروط به، سواء كان موتا بالمعنى الذي تعرفه العامة، أو الموت الذي عايشه من ماتوا في حياتهم من أهل الخاصة. في هذا السياق، يتحدَّث أهل التصوف عن أصناف من المُجاهدات التي سمّوها موتا، مما يُمكننا تأويله على أنه موت بالمعنى المجازي: "فالموت الأحمر مُخالفة النفس. والأبيض الجوع، لأنه يُنوِّر الباطن ويبيّض وجه القلب؛ فمن ماتت بطنته حييت فطنته. والأخضر لبس المُرقَّع من الخرق المُلقاة التي لا قيمة لها، لاخضرار عيشه بالقناعة. والأسود هو احتمال أذى الخلق"[4]. وحول هذا يتحدَّث ابن خلدون عن البعض ممن يُحاولون بالمجاهدة "موتا صناعيا" لتحصيل مدارك

---

[1] - في السيرة النبوية: 1، الوحي والقرآن والنبوة، مصدر سابق، ص 77-76.
[2] - المصدر نفسه، الحاشية رقم 77، ص 137.
[3] - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 24-23، انظر كذلك الحاشية 60 من الصفحة 24، بتصرُّف.
[4] - معجم مصطلحات الصوفية، مصدر سابق، ص 251-250.

الغيب، وذلك عبر إماتة جميع قواهم البدنية ومحو آثارها، مُتسلحين بالذِكْر وجمع الفكر وكثرة الجوع. فإذا نزل الموت بأبدانهم، ذهب الحسّ وحجابه، وأطلّوا على أحوال الموت قبل موتهم، وتعرَّفوا على أحوال عالم الغيب.[1] أي أن تلك الأصناف من المُجاهدات، التي سمَّاها أهل التصوف أصنافا من الموت، هي بمثابة المدخل للموت الصناعي، أو الموت الإرادي الذي نتحدث عنه؛ بحيث إنه ليس موتا بالمعنى المجازي، ولا هو موت بالمعنى الحقيقي الذي يتبعه فناء الجسد، وإنما هو موت "مُوازٍ" للموت الذي نعرفه، أو أنه بمثابة المُحاكاة له؛ بمعنى تعطل الحواس وتوقف وظائف أعضاء الجسد قاطبة عن العمل، بما في ذلك توقف النبض والأنفاس وغياب النَفْس قاطبة إلى حين. وهذا الحال ينطبق على مُتلقي الوحي، مثل ما قد ينطبق على غيره، ممن يشتركون معه في نفس الجنس من الإدراكات.

ذلك الضرب من الموت، يُسميه ابن عربي بالرجوع الاختياري إلى الله، الذي لا يعرفه إلا الخاصة من أهل الله. وهو يصفه وكأنه بلسم استباقي، يُبلسم الموت قبل حلوله؛ فمن ذاق طعم هذا الصنف من الموت الاختياري في حياته، سَعِدَ وما شعر بهول الموت المحتوم الاضطراري. إذ يقول: "فارجع إليه مُختارا، ولا ترجع إليه مُضطرا، فإنه لا بُدَّ من رجوعك إليه، ولا بُدَّ أن تلقاه كارها كنتَ أو مُحبا... وقد علمنا أن لقاء الله لا يكون إلا بالموت، وعلمنا معنى الموت، فاستعجلنا في الحياة الدنيا، فمُتنا في عين حياتنا عن جميع تصرفاتنا وحركاتنا وإرادتنا. فلما ظهر الموت علينا في حياتنا التي لا زوال لها عنا، حيث كنا التي بها تسبح ذواتنا وجوارحنا وجميع أجزائنا، لقينا الله فلقِيَنا، فكان لنا حكم من يلقاه مُحبّا للقائه. فإذا جاء الموت المعلوم في العامة وانكشف لنا غطاء هذا الجسم، لم يتغير علينا حال ولا زدنا يقينا على ما كُنا عليه. فما ذُقنا إلا الموتة الأولى، وهي التي مُتناها في حياتنا الدنيا، فوقانا ربنا عذاب الجحيم فضلا من ربك {ذلك هو الفوز العظيم}[2]... وهذا الرجوع في الخصوص معلوم، لا يناله إلا أهل الله، الذين هُم هُم"[3]. ويصف ابن عربي حال العبد المُتحقق بالحق، بأن "الحياة التي كان يدعي فيها قبل دخوله إلى حضرة الحق، لم تبقَ عليه في هذا الشهود أصلا؛ وضد الحياة الموت"[4].

[1] - مُقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 223، بتصرُّف.
[2] - التوبة: 72.
[3] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 218-219.
[4] - المصدر نفسه، ص 540.

وكذلك فإن الغزالي يُشير إلى أن كشف الغطاء الذي يحدث ما بعد الموت المعلوم، يُمكن أن يحدث كذلك ما قبله: "وتمام ارتفاع الحجاب بالموت، فَبِه ينكشف الغطاء، وينكشف أيضا في اليقظة، حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى"[1]. وهو يؤكد في سياق آخر، بأن الموت بمثابة المفتاح للقاء الله والتنعم بمشاهدته: "... فمنها حُب لقاء الحبيب بطريق الكشف والمشاهدة في دار السلام، فلا يتصور أن يُحب القلب محبوبا، إلا ويُحب مشاهدته ولقاءه. وإذا علم أنه لا وصول إلَّا بالارتحال من الدنيا ومفارقتها بالموت؛ فينبغي أن يكون مُحبا للموت غير فارٍ منه، فإن المُحب لا يثقل عليه السفر من وطنه إلى مُستَقر محبوبه، ليتنعم بمشاهدته، والموت مفتاح اللقاء وباب الدخول إلى المشاهدة"[2]. وقد روي بأن الغزالي عندما دنت ساعته، لم يكن مستوحشا من لقاء الموت أو هيَّابا منه، بل استقبله كما يستقبل الحبيبُ الحبيبَ؛ إذ نُقِل عن أخيه أحمد: "لمَّا كان يوم الإثنين وقت الصبح، توضأ أخي أبو حامد، وصلَّى وقال: عليَّ بالكفن، فأخذه وقبَّله ووضعه على عينيه، وقال: سمعا وطاعة للدخول على الملك، ثُمَّ مدَّ رجليه واستقبل القبلة، ومات قبل الإسفار"[3].

وأما عن تجربة النبي مُحمَّد مع كشف الغطاء، فثمَّة إشارة في القرآن تصف ذلك الحال؛ تبعا لما يُمكننا تأويله، خلافا للتفاسير التقليدية للقرآن: {لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ}[4]. حيث يُمكننا فهم هذا النص القرآني، في سياق خطاب رمزي مُركَّب، يتداخل فيه خطاب عمومي لوصف يوم القيامة، أو الموت الذي سيعرفه عامة البشر، مع خطاب خاص للنبي. ومن اللافت بأن الحديث عن القيامة، يتمُّ أحيانا في زمن ماضٍ، على أنها حدث قد مضى، لا حدث سيأتي؛ وهنا تكمن الدلالة الرمزية في الخطاب، الذي يبدأ السرد في هذا السياق، حول الملكين اللذين يرافقان الإنسان، في زمن عام غير مُحدَّد، وليدور الخطاب حول الغائب، أو الإنسان عموما: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ * إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ * مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ}[5]. ثم ليتحول الخطاب، إلى خطاب عرفاني خاص، بصيغة المُخاطَب، أو أنت:

[1] - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 895.
[2] - المصدر نفسه، ص 1695.
[3] - أبو الفرج جمال الدين بن الجوزي: "الثبات عند الممات"، تحقيق عبد الله الليثي الأنصاري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى 1986، ص 178.
[4] - ق: 22.
[5] - ق: 16-18.

{وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ * وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ * وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ * لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ}[1]. بمعنى يُمكن فهمه، بأنه خطاب موجَّه إلى النبي الإنسان، الذي كان غافلا فيما قبل عن حقيقة الموت، مُتمسكا بأسباب الحياة ومظاهر الأشياء، مثل غيره من البشر، إلى أن أذاقه الله نشوة الحقيقة، عبر قيامة فردية ذاتية، أطلَّ عبرها على حقيقة الموت، بعد أن كَشَفَ الله عنه غطاء الحواس، التي كانت تحجب عنه حقيقة النور الإلهي. فأصبح بصره الباطني حديدا؛ بمعنى الحِدَّة والصرامة، أي الإدراك الحادّ الواضح، الذي لديه القدرة على الفصل والتمييز، وعلى النفاذ إلى باطن الأشياء. وذلك الخطاب المتسم بصبغة عرفانية، من العسير تأويله على أنه يتحدَّث عن عامة البشر بعد موتهم، كما تذهب التفاسير التقليدية للقرآن؛ وتحديدا لأن هناك إشارة واضحة، بأن "كَشْفَ الغطاء" هو فعل ماضٍ قد حدث في سياق دنيوي، وفي سياق مُخاطبة فردية لشخص النبي: {فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ}[2]. وبأن تداعيات كشف الغطاء، من وضوح وقوة للبصيرة، أمر تتم مُعايشته بشكل فردي في الحاضر، لا في الماضي أو في المُستقبل، ولا لعامة البشر: {فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ}[3].

وعلى الرغم من أن الآيات التالية من سورة (ق) نفسها تعود للحديث بصيغة الغائب المُفرد في الزمن الماضي: {وَقَالَ قَرِينُهُ هَذَا مَا لَدَيَّ عَتِيدٌ * أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ * مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ * الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ * قَالَ قَرِينُهُ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهُ وَلَكِنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ}[4]، إلَّا أنه يتمّ ختمها بإعادة توجيه الخطاب للنبي مرة أخرى، ضمن نفس السياق، ولكن عبر خطاب فردي خاص، يدور حول أمور عامة ستحدث للبشر في المُستقبل، بعد أن كان خطابا يتعلق بالزمن الماضي، مع أن السياق نفسه: {وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ * يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ * إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ * يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ * نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ}[5].

(1) - ق: 19-22.
(2) - ق: 22.
(3) - ق: 22.
(4) - ق: 23-27.
(5) - ق: 41-45.

وكذلك ثمّة حديث نبوي يصف حال النبي في لحظات حياته الأخيرة بينما كان يحتضر في بيت عائشة: [... فَجَعَلَ يُدْخِلُ يَدَيْهِ فِي الْمَاءِ، فَيَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ، وَيَقُولُ: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٍ". ثُمَّ نَصَبَ يَدَهُ، فَجَعَلَ يَقُولُ: "فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى". حَتَّى قُبِضَ، وَمَالَتْ يَدُهُ][1]. ويُمكننا تأويل قول النبي: "إن للموت سَكَرات"، على أنه إشارة إلى أن الموت ليس له سَكْرة كالتي عرفها من قبل {وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ}[2]، وإنما له سَكَرات، أو مُعايشات مُتفاوتة؛ أي أن النبي قد عرف أحوالا جديدة لاستقبال الموت أثناء احتضاره، لم يكن يعرفها، بحيث إنها تختلف عن تلك التي ذاقها في حياته، عندما كان يلقى ربه في الحياة الدنيا.

أما لو حاولنا مُعاينة ماهية الظواهر سالفة الذكر عبر إطلالة شاملة، أو من منظار ثقافات روحية مُتنوعة، وذلك بمُحاولة نَسَب تلك الظواهر إلى أصولها، من دون الاكتفاء بنسَبها إلى تسمياتها التاريخية أو التراثية فحسب، لوجدنا أنها تشترك بطقوس ومقدمات وتداعيات، قد تتوازى أو تتقاطع أو تتطابق لدى تلك الثقافات. ولكنها حتى ولو تباينت، فإن ثمة جذورا مُشتركة تجمعها. وأما عن المُقدمات المُشتركة، فهي كبلوغ الصمت الداخلي عبر تنقية الإدراك، وكذلك الزهد والصيام والطهارة، وقهر النفس والتسامي عليها، والعزلة بعيدا عن الناس أو الخلوة في صومعة، والتسليم والقناعة والرضى. علاوة على القيام بنوع من الإيحاء للذات، أو ترديد كلمات مُقدّسة؛ كلفظ الجلالة (الله) لدى المسلمين، أو كلمة (أوم، OM) لدى الهندوس مثلا. وأما عن التداعيات أو المُعايشات المشتركة، فهي كالغياب الحسّي والموت الإرادي ومقام الوعي الكوني كسماع موسيقا كونية مُبهَمة، كان قد سمعها الأنبياء، مثلما سمعها المتصوفة والمُتأملون العظام من ممارسي اليوغا.

ولو عُدنا إلى منبع الروحانيات الذي يُعتَقد بأنه قد انبثق أصلا من الشرق، بغية مُحاولة فهم ماهية تلك الأحوال، وآلية الوصول إليها، لوجدنا بأن "الڤيدا" الهندية القديمة تُقسّم مراتب صفاء الإدراك المؤدية إلى تلك الأحوال إلى ثلاث مراتب: التركيز، التأمل، الاستنارة. أو باللغة السنسكريتية: دهارانا، دهيانا، ساماذهي.

---

[1] - صحيح البخاري: 4449-6510.
[2] - ق: 19.

أما التركيز، فيتحقق ذلك عندما يتمكن المرء من تثبيت إدراكه على موضوع ما، خارجي كان أم باطني، كَسَيل من الإدراك المستمر وغير المنقطع، لمدة تزيد عن اثني عشرة ثانية، وحينها يُسمَّى ذلك تركيزا، تبعا للقيدا. فإذا استمر ذلك النوع من التركيز كتيار معرفي مُتَّصل، إلى اثني عشر ضعفا (تركيز x 12) أو حوالي الدقيقتين ونصف، تُسمَّى تلك المرتبة تأملاً. وعندها تبدأ الثنائية تدريجيا بالزوال بين الذات المُتأمِلة والموضوع المُتأمَل، إذ يبدأ المرء في نسيان نفسه وعدم الإحساس بأنه موجود. أما إذا استمر التأمل إلى اثني عشر ضعفا (تأمل x 12) أو ما يُقارب النصف ساعة، يكون المرء قد دخل في مرتبة الاستنارة،[1]أو ما تم تسميته بالوعي الفائق أو ما فوق الوعي، أو حال توقيف الحياة إراديا؛ كحرية نهائية ينعتق عبرها المرء من نفسه وجسده ومن الأشياء كلها، حيث تتوحد الذات الفردية مع المُطلق، أو تنصهر روح الإنسان مع الله، في حالة مباركة هي ما وراء الزمان والمكان، ووراء كل ما هو محسوس ومُدرَك. وذلك ما يتوازى مع ما يُسميه أهل التصوف الإسلامي بحال الفناء، أو فناء الفناء، أو الرجوع الاختياري إلى الله.

ولكن لو حاولنا تنحية الفارق في التسميات، وفي بعض المُقدمات والتداعيات التي قد تتفاوت بين ثقافة روحية وأخرى؛ كالفارق بين مقدمات وتداعيات الوحي والاستنارة مثلا، وسعينا إلى مُعاينة حقيقة ظاهرة الموت الإرادي الذي تشترك فيه تلك الثقافات. فهل تلك الظاهرة مُمكنة الحدوث حقا؟ أم أنها مُجرَّد خرافة مأخوذة من الموروث، ولا تمتّ إلى الواقع التجريبي بِصلة؟

بدون أدنى شك، أنه من غير المُمكن إثبات حقيقة الظواهر الباطنية تجريبيا، ولكن عندما يتعلق الأمر بظاهرة الموت الإرادي، فقد أمكن إثبات حقيقتها الفيزيولوجية بالوسائل العلمية التجريبية؛ إذ أن الباحث الألماني "ديتريش إيبرت" كان قد نقل تجربة دفن لإنسان حي، أشرف عليها ثلاثة باحثون في العام 1973، وذلك للتحقق من الإمكانية الفعلية، لظاهرة توقف القلب عند الإنسان، مع استمراره على قيد الحياة، أو مع قدرته للعودة ثانية إلى الحياة. إذ قام الباحثون بدفن مُتطوع يوغي، وهو في حالة "تأمُّل" في حُفرة مُحكمة الإغلاق

[1] - Lucky Lidell, Narayani og Giris Robinovitch: "politikens yogabog", Politikens Forlag, København, 2. udgave 1996, side 89.
الكتاب صادر باللغة الدنماركية عن دار بوليتيكن، كوبنهاجن، الطبعة الثانية 1996، ص 89، بتصرُّف.

لمدة ثمانية أيام مُتواصلة، وذلك تحت مُراقبة تخطيط القلب الكهربائي "ECG" ليتم تسجيل حالة توقف كامل في القلب (كهربائيا صفر) في الأيام الستة الأخيرة من مُدة الدفن. ثمَّ عند فتح الحُفرة في اليوم الثامن، رصد الباحثون بعض التغيرات الطفيفة على الحالة الفيزيولوجية للمُتطوع؛ مثل انخفاض وزنه خمسة كيلوغرامات، بالإضافة إلى تغيرات طفيفة في مُكونات الدم؛ كالسُكَّر والبروتين والكالسيوم والكوليسترول والخضاب وعدد الكريات البيضاء، من دون تسجيل أي خلل في الأكسجة، أو أي مُؤشر على تردي صحة المُتطوع، أو تعرُّض حياته للخطر. ولكن بالمقابل، لم يتم إجراء تخطيط كهربائي للدماغ "EEG" أو قياس لدرجة حرارة الجسم الداخلية أثناء الدفن، كما لم تُحلَّل غازات هواء الحُفرة قبل فتحها، تبعا لديتريش إيبرت، ناقل التجربة، والذي لم يقفز إلى أي استنتاجات من وجهة النظر الفيزيولوجية، لما سمَّاه بالموت الظاهري، أو السبات الشتوي، كون تلك التجربة لم تُكرَّر ثانية منذ ذلك الحين، تبعا لرصده.[1]

ما يُمكن تأكيده، استنادا للمعلومات السالفة حول تلك التجربة، بأن المُتطوع كان قد أمضى في الحفرة المُغلقة بإحكام، ثمانية أيام مُتواصلة، بدون التزود بأي طعام أو ماء. وذلك ما لا يُعتبَر بالضرورة أمرا خارقا للمنطق الفيزيولوجي لطبيعة الجسد البشري ولحاجاته الأساسية للبقاء حيّا. ولكن ماذا عن إكسير الحياة؛ الأكسجين؟ وكيف لخلايا الدماغ أن تُحافظ على بنيتها، من دون أن يلحقها عطب أو ضرر، في غياب الضخ المُستمر للأكسجين، بسبب توقف قلب المُتطوع لمدة ستة أيام مُتتالية؟ علاوة على ذلك، لو نحن شكَّكنا بحقيقة توقف القلب لدى الشخص المُتطوع، فإن الحُفرة ذات الفضاء المحدود، والتي كانت مُغلقة بشكل مُحكم تماما، بإشراف الباحثين القائمين على التجربة، لا يُمكن أن يكون الأكسجين فيها كافيا، لكي يبقى إنسان على قيد الحياة وبصحة جيدة، لمدة ثمانية أيام مُتتالية!

فهل هناك ثغرة ما في العلم، أو في قوانين الطبيعة، يُمكن النفاذ عبرها لتعليل تلك الظاهرة، لكي نُقنع ذواتنا، بالكف عن التحليق إلى ما فوق الطبيعة؟ أم أنها تجربة تسمو فعلا على الطبيعة وقوانينها، ولا يُمكن تعليلها فيزيولوجياً؟

---

[1] - ديتريش إيبرت: "المظاهر الفيزيولوجية لليوغا"، ترجمه عن الألمانية: د. الياس حاجوج، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى 2002، ص 187، بتصرُّف.

مثل مكتشفات فيزياء الكم مثلا، التي رصدت العالم ما دون الذرّي تجريبيا، منذ أكثر من قرن، ولكن من دون أن يتمكَّن العلم من تعليل نتائج ذلك الرصد حتى الآن. وهنا نقتبس قولا لأحد فلاسفة العلوم، إذ يقول: "إننا نعلم، من وجهة نظر علمية، لماذا لن نعلم أبدا"[1].

* * *

[1] - الاقتباس منقول عن: المستقبل للإسلام الروحاني، مصدر سابق، ص 106.

الفصل الرابع: مقامات تلقي الوحي

تبعا لتصنيف الموروث الروحاني الإنساني، الذي لا بُدَّ لنا من اقتفاء آثار المعقول منه، حول تلقي الوحي ومراتبه، يُمكننا القول: ليس كل اتصال بعالم الغيب يمنح وحيا، وليس كل من تلقى وحيا أصبح نبيا، وليس كل نبي مُكلَّف أو مُخوَّل بالضرورة لتبليغ شريعة. ومن ثُمَّ، ليس كل دين هو بالضرورة نتاج للوحي، مثل ما أنه، ليس كل وحي يُنتج دينا.

ولو ابتدأنا بتناول ظاهرة سماع الأصوات الكونية كنموذج للاتصال بعالم الغيب، فإن ثقافة روحية في الهند، كفلسفة اليوغا مثلا، تعتبر تلك المُدرَكات الباطنية بمثابة أنشودة الروح، التي تدلّ على نقاء وتطور الإدراك الباطني. بينما يتم توظيفها في ثقافة روحية أخرى عبر تقنيات ما، لتصبح مرتبة من مراتب الوحي؛ كصلصلة الجرس في الإسلام مثلا. وعلى الرغم من أن جذر المُعايشة واحد، إلا أن النوع الأول من تلك الثقافات الروحية؛ كالبوذية مثلا، لا تُدرِج مفهوم الوحي ضمن أبجديتها الروحية، ولا تعتقد أصلا بوجود إله، أو موجود مُتعالٍ يتصل بالبشر. بينما تبني الثقافات التي تنتمي للنوع الثاني، صرحها الروحي على تلك المفاهيم، كما في الإسلام واليهودية مثلا. ولا شك بأن الاختلاف في الوسائل والمُعايشات والمفاهيم يبقى أمرا طبيعيا ومشروعا، ويبقى نسبيا كذلك؛ تبعا للخلفية الروحية لكل شعب، والتي تورثه طقوسا ومُمارسات مُحددة للاتصال بعالم الغيب، ومفاهيما مُسبقة حوله. وبذلك فإن اختراق حُجب عالم الغيب لا يترافق دائما بتلقي خطاب إرشادي من الله، ولا بأي مفاهيم حوله، يُمكن صياغتها بكلمات. وإنما قد يترافق في بعض الأحيان، بمُجرَّد حيرة حول لغز ماهيته، من دون القدرة على نقل معرفة أو مفاهيم حوله.

وأما عن تحصيل رسائل من عالم الغيب، فذلك ما يتمثَّل في أبسط صوره بالرؤى الصادقة التي تَرِد أثناء النوم، حيث يبرز الحس الباطن، عندما يرتفع غطاء الحواس الظاهرة، فتتجرَّد الذات مما أُضيف إليها من بدن وحواس، لتمتلك القدرة للإطلال على خفايا الغيب، بشكل جزئي ونسبي. وثمَّة كثرة من عامة الناس، ممن لديهم الاستعداد لذلك النوع من الاتصال بالغيب، مثل ما كان ذلك أول ما بدئ به النبي مُحمَّد من الوحي. ولكن ذلك لا يعني بأن رؤى عامة الناس يُمكن تصنيفها في خانة الوحي؛ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، حتى ولو كانت تحمل رسائلا من عالم الغيب، وحتى ولو كانت كذلك، جزءا من أجزاء النبوة، كما نُقِل عن النبي، بأن [رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ][1].

وأما عن الوحي ومراتب تلقيه، فقد يضيق الخط الفاصل ما بين مرتبة وأخرى أحيانا، لدرجة أنه يُصبح من العسير تحديد المفاهيم، من دون حدوث بعض الخلط في الرُتب الروحية؛ كرُتبة الرسول والنبي والولي والمُحدَّث والكاهن، إلى ما هنالك من تسميات. ذلك أن تلك الرُتب قد تكون في بعض الأحيان، مُتداخلة في تخومها، كما تتداخل تخوم ألوان الطيف، فتمتزج وتتجانس، بحيث يكون من العسير فصل لون ما، من دون الاقتباس من سمات الألوان المجاورة. أو كأن تكون تلك الرُتب مُتشابكة في بنيانها، بحيث يصعُب تفكيك كل رتبة منها على حِدا، بغية فصلها كُليَّة، أو بغية هيكلتها ضمن قالب مُتمايز عن غيرها من الرُتب، وذلك عند مُحاولة تقديمها للقارئ، كمفهوم مُستقل بذاته، أو كمقام صرف، يحمل هوية ذاتية ومُغايرة تماما لما عداه. ولا سيما عندما يكون الباحث مُلزما، بعدم القفز فوق التسميات التاريخية والتصنيفات التراثية والدينية والمفاهيم الاصطلاحية.

وأما عن تلقي الوحي، فثمَّة كثيرون مِمَن تلقوا وحيا من عالم الغيب، من دون أن يبلغوا مقام النبوة، كالكهنة مثلا. والفرق بين الكهانة والنبوة، تبعا لما تناقله السلَف، هو فرق في الرتبة لا فرق في الماهية؛ إذ أن الكُهَّان حالهم حال الأنبياء، كانوا يتنبأون بالغيب عبر تلقي الوحي وهم في غيبة عن الحس، وكانوا يتّصفون برفعة النفس وقوة مَلَكة الخيال. حتى أن سِيَرَهم تكاد تُشبه

[1] - صحيح البخاري: 6987 - صحيح مُسلم: 2264.

سيَر الأنبياء، مما ابتلوا به من عُسر الحياة ومصاعبها. وذلك ما كان سببا لميلهم للتعفف عن شؤون الدنيا وحُبهم للعزلة عن الناس، بغية البحث عن عالم روحاني بديل، عن عالمهم الذي كان يتسم بالكثير من العُسر والمعاناة.

يقول المسعودي في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر: "وبهذا وجد الكُهَّان على هذه السبيل من نقصان الأجسام وتشويه الخلق، كما اتصل بنا عن شق وسطيح وسملقة وزوبعة وسديف بن هوماس وطريفة الكاهنة وعمران أخي مُزَيقياء وحارثة وجهينة وكاهنة باهِلَة وأشباههم من الكهان"[1]. ويتحدَّث كذلك، بأنه ما من أمة خَلَت، إلا وكان فيها كهانة، ويضرب مثلا بالفلاسفة اليونانيين، إذ أن "فيثاغورث" مثلا، كان يعلم علوما من الغيب وضروبا من الوحي، لصفاء نفسه وتجرّدها من أدران هذا العالم.[2] ويُشير إلى أن الكُهَّان عُموما قد تتوفَّر لديهم المقدرة على الإطلال على عالم الغيب ومعرفة خفاياه، وعلى التنبؤ بالطارئ قبل وروده، لما يتفردون به من الفطنة وقوة الفكر ولما تمتاز به نفوسهم من العفَّة والصفاء والنورانية. إذ يصف الكهانة بأنها: "شيء يتولَّد على صفاء المزاج الطبيعي، وقوة مادة نور النفس. وإذا أنت اعتبرت أوطانها، رأيتها متعلقة بعفَّة النفس وقمع شرِّها بكثرة الوحدة وإدمان التفرّد وشدة الوحشة من الناس وقلة الأنس بهم. وذلك أن النفس إذا هي تفرَّدت فكرت، وإذ هي فكرت تعدَّت، وإذا تعدَّت هطل عليها سُحُب العلم النفسي، فنظرت بالعين النورية ولحظت بالنور الثاقب ومضت على الشريعة المستوية، فأخبرت عن الأشياء على ما هي به. وربما قويت النفس في الإنسان، فأشرقت به على دراية الغائبات قبل ورودها... وذهب كثير ممن تقدم، أن علَّة ذلك علل نفسانية، وأن النفس إذا قويت وزادت قهرت الطبيعة وأبانت للإنسان كل سر لطيف وخبَّرته بكل معنى شريف... فلما كانت النسبة النورية للإنسان إلى النفس، كانت تهدي الإنسان إلى استخراج الغيب وعلم الآتي، وكانت فطنته وظنونه أبعث وأعم؛ فإذا كانت النفس في غاية البروز ونهاية الخلوص، وكانت تامة النور والشعاع، كان تولجها في دراية الغائب، بحسب ما عليه نفوس الكهنة"[3].

---

[1] - أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، الجزء الثاني، مُراجعة: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 134.

[2] - المصدر نفسه، ص 133.

[3] - المصدر نفسه، ص 134-135.

أما ابن خلدون، فيرى بأن للكهنة وجدان من أمر النبوة، وبأن وحيهم قد يصدق ويوافق الحق، وقد يكذب، وأن أرفع مراتبهم هي حالة السجع، التي يدلُّ خفة المعنى منها، على قرب الاتصال بعالم الغيب، أو البُعد عنه. إلا أنهم يبقون صنفا ناقصا عن صنف الأنبياء، لأنهم ليسوا مفطورين على الوحي بدون اكتساب أو استعانة بشيء، وبأن إدراكهم يبقى غافلا عن الكليات، متشبّثا بالجزئيات، فلا يقوون على الكمال في إدراك المعقولات، لان وحيهم من وحي الشيطان.[1] ولكن ابن عربي يرى بأن وحيهم مجهول المصدر فحسب، من دون أن ينسبه بالضرورة إلى الشيطان، مُعتبرا أن شأنهم شأن أهل الزجر وأصحاب الخواطر وأهل الإلهام، حيث تنزل الأرواح بعلوم الغيب على قلوبهم، فيأخذون علم الغيب، ولا يدرون مِمَن يأخذون، وهذا ما يُميّزهم حسب وصفه، عن أهل الله من الأولياء والأنبياء والرُسل.[2] وأما عن الوحي الشيطاني، فيصفه "هنري كوربان" تبعا للمعايير التي وُضعَت حوله، بأنه على نحو أعم، ما نسميه حاليا بالفِصام.[3]

وكذلك تبعا لابن خلدون، فإن أهل الرياضات من المتصوفة، لهم مدارك في الغيب، تبعا لكراماتهم؛ إذ أنهم يُدركون من حقائق الوجود ما لا يدركها سواهم، ويدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها. ولكن البهاليل المعتوهين، الذين هم أشبه بالمجانين، يُمكن أن يُلقى على ألسنتهم كذلك، كلمات من الغيب، إذ يقع لهم من الإخبار عن المُغيَّبات عجائب، حتى أنه تصحّ لبعض هؤلاء المعتوهين من مريدي التصوف، مقامات الولاية وأحوال الصديقين. وكذلك فإن المقتولين والأموات في أول موتهم، يُمكنهم أن ينطقوا بالغيب. حتى أن هنالك من يقتلون مساجينا لديهم، لكي يستمعوا إلى تنبؤاتهم بالغيب، وهم يتأرجحون عند برزخ ما بين الموت والحياة، فيسمعون منهم عجبا. أما العرَّافون، فهم أدنى مرتبة من كل هؤلاء، وأقلّ دراية منهم بعالم الغيب؛ إذ أنهم يتبعون الَحدس والتخمين فحسب، ولا يستطيعون الانغماس في عالم الغيب للإطلال على أسراره.[4]

وأما عن النبوة، فإن أصل اشتقاق كلمة "نبي" تعود إلى اللغة العبرية،

---

[1] - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 214-211، بتصرُّف.

[2] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 559، بتصرُّف.

[3] - هنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة 1983، ص 110.

[4] - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 225-218، بتصرُّف.

بحيث أن جميع اللغات السامية الأخرى أخذتها منها.[1] وكلمة نبي (Nabi) في العبرية، تعني من يتنبأ بالمُستقبل.[2] ولكن التناول الاصطلاحي لكلمة "نبي" فيما بعد، حصرها بنوع من التقييد لمعناها اللغوي، بحيث أنها أصبحت تُعبِّر عن مقام مُحدَّد من مقامات الإطلال على عالم الغيب، ولاسيما في الإسلام.

والإيمان بمفهوم النبوة بالمعنى العام، لا يرتبط ضرورة بالاعتقاد بالأساطير والمعجزات الحسّية، وإنما يرتبط أساسا بالإيمان بالروحانيات، أو الإيمان بإدراكات باطنية تكمن ما وراء العقل نفسه؛ إذ أنه تبعا للغزالي، لا يتطلب الإيمان بالنبوة من المرء سوى "أن يُقِرَّ بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يُدرَك بها مُدركات خاصة، والعقل معزول عنها؛ كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبَصَر عن إدراك الأصوات، وجميع الحواس عن إدراك المعقولات".[3]

وأما عن مُفتاح النبوة، فهو ما امتزج من سُمو النَفْس وصفاء إدراكها الباطني بالفطرة، وما اكتُسبَ كذلك من خبرة لتطويع جموح الحياة ولجم عصيانها بغية التحرُّر منها؛ بالرياضات. وبذلك، فإن المَلَكات الكامنة في الأنبياء تحتاج إلى نوع من التفعيل أو الاستحضار؛ إذ لا بُدَّ من السعي الدؤوب، لإخراج ما هو كامن بالقوة إلى حيّز الوجود، عبر نهج لا يسلكه عادة إلا من كانوا قد سعوا للانعتاق من ظواهر الأشياء، ونذروا أنفسهم لكشف ما هو أبعد منها. وكمقدمة لتفعيل تلك المَلَكات، يقول الغزالي مثلا في وصفه لطريق الأنبياء والأولياء: بأنه لا بُدَّ أن يُمرَّ أولا "بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن، وعن العلم والولاية والجاه، بل يصير قلبه إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه. ثم يخلو بنفسه في زاوية مع الاقتصار على الفرائض والرواتب، ويجلس فارغ القلب مجموع الهم، ولا يُفرِّق فكره بقراءة قرآن، ولا بالتأمل في تفسير، ولا بكُتب حديث ولا غيره، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى"[4]. ولعلَّ ما يختزل مُستهلَّ ما قالهُ الغزالي، هو قول البسطامي: "طلَّقتُ الدنيا ثلاثا بتاتا لا رجعة فيها"[5].

---

(1) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، انظر هامش الصفحة 3.

(2) - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، انظر هامش الصفحة 145.

(3) - المُنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 79.

(4) - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 895.

(5) - أبو يزيد البسطامي: "المجموعة الصوفية الكاملة"، دار مدى للثقافة والنشر، دمشق - بيروت - بغداد، الطبعة الثانية 2006، ص 49. مع التنويه إلى وجود قول مُشابه يعود للإمام علي

أما ختام قوله، فيُذكّرنا بمواقف النفَّري، حين قال: "وقال لي: الليل لي، لا للقرآن يُتلى، الليل لي لا للمحامد والثناء... الليل لي، لا للدعاء"[1]. هنا تكمن النفائس الحقيقية في باطن الإسلام، عبر الانعتاق من الأنا وما يُحيط بها أو يرتبط بها من مخاوف ورغبات، سعيا نحو بلوغ مقام الأنا الكونية؛ تماما كما فعل نبينا الكريم ومن ساروا على خطاه. فهل يحيد عن نهج الإسلام، من يحاول تلمُّس الطريق مُقتديا بخُطى النبي مُحمَّدا!

وأما عن الفرق بين النبوة التشريعية والنبوة غير التشريعية والولاية، فذلك ما يُعتبَر من الأمور الأكثر إشكالية، عند مُحاولة تحديد المفاهيم حول تلك المقامات في الإسلام، وتحديدا عندما يتعلق الأمر بمقام الولاية. وفي واقع الأمر، إن فرز أو تمايز تلك المقامات لا يرتبط بمدى عُمق التوغل في عالم الغيب ومعرفة أسراره فحسب، وإنما يرتبط بشكل أساسي، بطبيعة وآلية الرسائل الواردة منه، أي طبيعة وآلية الوحي. وثمَّة ما يُشبه الإجماع في الإسلام، بان الرسول المُكلَّف بتبليغ شريعة، أو قانون إلهي جديد ينسخ ما قبله، لا بُدَّ من نزول روح قدسي، ينزل بالرسالة على قلبه، أو أن يتمثل له الملك رجلا؛ حيث أن رؤية الملاك وسماع خطابه في آن، من دون أن يقتصر ذلك على ما يراه النائم، هُما شرطان لازمان لإثبات ذلك المقام؛ مع وجوب أن يُؤمَر النبي بتبليغ ما وَرَدَهُ من أمر ونهي، أو تحليل وتحريم: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ}[2]- {فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ}[3]- {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}[4]. وكل وحي لا يتصف بما سبق، لا يُسمَّى رسالة، بمعنى النبوة المُتعدّية إلى الأمم، وإنما هو وحي لغير النبي المُشرِّع. وثمَّة اتفاق بين ما رُوي من طُرق أهل السُنَّة والجماعة، وبين ما رُوي من طُرق أهل البيت، على تسمية خمسة رُسل منهم، وصفوهم بأولي العزم، هُم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومُحمَّد، عليهم السلام.

وأما عن النبي غير المُشرِّع، فهو حامل نبأ فحسب، وليس حامل رسالة. وبالتالي فليس لديه أمر بتبليغ أو تعميم ما وَرَده من عالم الغيب، وإنما اتباع شريعة من أتى قبله من الرُسل. وثمَّة من يقول، بأن النبي غير المُشرِّع قد

---

[1] - أبي عبد الله محمد بن عبد الله النفَّري: "النصوص الكاملة"، دراسة وتقديم: د. جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2005، ص 295.

[2] - الحجر: 94.

[3] - الشورى: 15.

[4] - المائدة: 67.

يشهد الملاك، من دون إلقاء منه، أو أنه قد يتلقى منه، من دون مُشاهدة؛ أي أنه قد يرى الملاك ولا يسمع خطابه، أو قد يسمع الخطاب دون أن يراه، وقد يكون ذلك في نوم أو يقظة. أو أنه يكفي أن يَرِدَ على النبي إخبارات إلهية من الغيب، أو أن يسمع صلاصل مثلا، لكي يكون نبيا غير مُرسَل. وثمَّة من يقول بأنه قد يرى الملاك ويسمعه في آن، ولكن في رؤيا لا في مُشاهدة؛ أي يراه ويسمعه في النوم، من دون أن يُعاينه في اليقظة؛ كسُليمان ودانيال، تبعا لما أسلفنا لابن ميمون. أو أنه قد يرى الملاك ويسمعه في آن، ليس في الحلم فقط، وإنما في اليقظة أيضا، وقد يتلقى منه كذلك رسائل أمر ونهي؛ كأن يكون نبيا مُرسَلا، مع تقييد نبوته المُتعدّية ضمن جماعة مُحددة؛ بمعنى نفهمه، أن رسالته تفتقد الشمولية ولا تصلح للتعميم، خارج الإطار المكاني والزماني، لتلك الجماعة التي أُرسِل إليها؛ كالنبي "يونس" مثلا، تبعا لما وَرَدَ ذكره في القرآن: {وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ}(1)، والذي وَرَدَ ذكره كذلك في التوراة، باسم "يونان"، حيث أُرسِلَ إلى مدينة "نينوى" ليهدي أهلها، تبعا للرواية اليهودية. وما عدا ذلك فإن النبي غير المُشرِّع عُموما، هو نبي مُنبَّأ في نفسه؛ إذ أنه عادة ما يتلقى أحكاما على هيئة رسائل، أو تشريعات شخصية خالصة، لا تتعدى حدود شخصه وتفاصيل شؤون حياته، ولا تُلزم أحدا غيره، كنبوة تشريع خاصة؛ بمعنى النبوة اللازمة، أو غير المُتعدية. ونأخذ نبوة يعقوب مثلا، ضمن سياق الآية القرآنية: {كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ}(2). وقد وَرَدَ في حديث نبوي، بأن النبي مُحمَّد قد سُئلَ: [كَمْ وَفَّى عِدَّةُ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا، الرُّسُلُ مِنْ ذَلِكَ ثَلَاثُمِائَةٍ وَخَمْسَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا](3).

وأما الولي، تبعا للخطاب الرسمي في الإسلام، فهو الذي يكتفي بالسماع فحسب من دون أية مُشاهدة أو مُعاينة، وهو صاحب إلهام فحسب، لا صاحب وحي. وبطبيعة الحال، لا يأتي الولي بأحكام أو شرائع جديدة، وإنما تكون مهمته محصورة في تنفيذ وتفسير ما جاء به أنبياء الشرائع، أو حتى تقييم وتقويم ما نُقل عنهم. وكذلك فإن من الأولياء مُحدَّثين مثل عُمر بن الخطاب. والمُحدَّثون يسمعون من غير رؤية، فمنهم من يُحدّثه الحق من خلف حجاب، ومنهم من

(1) - الصافات: 147.
(2) - آل عمران: 93.
(3) - مسند أحمد: 22288.

تُحدِّثهم الأرواح الملكية في قلوبهم، وأحيانا على أذانهم.[1]

أما لو أخذنا هذا التصنيف على اختلاف تنوعاته، وقارناه بشكل حرفي، مع النصوص المُقدَّسة حول ختم الرسالة والنبوة: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ}[2]. مثل ما وَرَدَ في حديث نبوي كذلك: [إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَدِ انْقَطَعَتْ، فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيَّ][3]، فذلك يعني بأن مُشاهدة المَلَك قد توقفت نهائيا بعد نبي الإسلام وإلى الأبد، سواء كان ذلك في حلم أو يقظة؛ أي ليس هناك بشر سوف يستطيع مُشاهدة مَلَك، بعد الثلث الأول من القرن السابع للميلاد، لا بل أن جميع أشكال الوحي ستنقطع منذ ذلك الحين، وسيقتصر الأمر على الإلهام فحسب. وإلا فسوف يكون هناك نبي بعد النبي مُحمَّد، وهذا ما يتناقض "ظاهريا" مع كتاب الله وسُنة رسوله. وأما عن الإيمان بظاهر النصوص، مع التشبث بفهمها على ظاهر حرفها، فذلك ما يخلق أزمة مع تلك النصوص، لأنه ببساطة، هناك مِمَن يُسمَّون أولياء، كانوا قد ساروا على نهج التجربة المُحمَّدية ذاتها، إلى أن حازوا على جُلّ تلك المراتب سالفة الذكر، ضمن رُتبة واحدة، وهي رُتبة الولاية. ولذلك فإن المقام الأكثر إشكالية وضبابية وتقييدا في الإسلام، عند مُحاولة المواءمة بين تجارب أهل الخاصة، واعتقاد أهل العامة، هو مقام الولاية. والإشكالية الأساسية في تحديد مفهوم وحدود ذلك المقام، تكمن في إمكانية تلقي الولي للوحي، لا تلقي الإلهام فحسب، وحول إمكانيته لرؤية المَلَك ومُعاينته، وكذلك حول الإدراكات التي يحصِّلها منه أو حوله، سواء تعلق الأمر بالسماع أو المُشاهدة أو بكليهما معا في آن. أما خلفية تلك الإشكالية، فتعود كما أسلفنا، إلى السقف الذي وضعه القرآن والحديث النبوي، حول تقييد مقام النبوة، بنبوة النبي مُحمَّد، كخاتم؛ لا للرسل

[1] - استعنَّا لهذا التصنيف حول الفرق بين الرسول والنبي والولي، بمصادر متنوعة من أكثر من مذهب في الإسلام وغيره. انظر مثلا: الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، الباب 73، ص 23، وكذلك ص 78-76. والباب 159، ص 253-256. وكذلك الباب 268، ص 559. انظر كذلك: شرح أصول الكافي، مصدر سابق، الجزء الخامس، باب: طبقات الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام، ص 108، وكذلك باب: الفرق بين الرسول والنبي والمُحدَّث، ص 115. وانظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء الثاني، فصل: كلام في النبوة، ص 142-148. انظر كذلك: مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 209-210. علاوة على تصنيف ابن ميمون في كتابه: دلالة الحائرين، مصدر سابق، فصل 45. وكذلك كتاب: تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص 103-104، وهامش الصفحة 105.

[2] - الأحزاب: 40.

[3] - سنن الترمذي: 2272 - مسند أحمد: 13824.

فحسب، وإنما للأنبياء كذلك. وعبر هذا التقييد انبثق مقام الولي، كمقام جديد بمفهوم قديم، ثم ليختفي المقام القديم المُسمَّى نُبوة بعد النبي مُحمَّد، حتى ولو كان المقامان في حقيقتهما، هما مقام واحد أحيانا؛ إذ صار كل من تنطبق عليه صفات النبوة، يُسمَّى في الإسلام وليا وليس نبيا.

يقول "هنري كوربان" في هذا الشأن: "كلمة الولي أو الصَفي أو حبيب الله، لم تُستَعمل أبدا مع أي من الأولياء في الحُقب السابقة على رسالة نبي الإسلام؛ فقد كانوا أنبياء وحسب... وبعد ظهور الإسلام، لم يعد مصطلح نبي قيد الاستعمال، وإنما يُقال أولياء. ولكن ليس بين الولاية والنبوة البسيطة؛ أي تلك التي لا تصاحب رسالة تشريعية، أكثر من خلاف في استعمال الكلمة، أما الفكرة والمعنى فواحد. فحالة الأنبياء القدامى من حيث العرفان، هي حالة الأئمة تماما"[1]. ومن المُفارقة بأن هؤلاء الذين تم تصنيفهم في الإسلام على أنهم أولياء، هم في الحقيقة أعلى مرتبة من بعض أنبياء بني إسرائيل؛ تبعا لمقدرتهم على الاتصال بعالم الغيب وهم في حالة غيبة عن الحسّ، حسب تقييم ابن ميمون مثلا، لمعايير ودرجات النبوة. وذلك ما يدفعنا لإجراء مُقارنة خجولة، بين بعض أنبياء بني إسرائيل، وبين كهنة جزيرة العرب قبل الإسلام مثلا. فأيهما كان أقرب حقا إلى معايير النبوة!

وأما عن المُسبِبات، أو الحكمة من وراء تقييد مقام الولاية، فذلك ما يُمكن الاجتهاد في تبريره، بأن إطلاق ذلك المقام، مع كثرة الأولياء في الإسلام وتعدد تجاربهم مع الوحي، سوف يؤدي بطبيعة الحال إلى تعدُّد نصوص الوحي ومراجعه، ضمن المنظومة الروحية الواحدة. وذلك يعني تعدُّد العقائد والتشريعات في الدين الواحد. والأهم من ذلك، بأن ذلك قد يؤدي إلى تعدُّد الجماعات المُتنافرة التي جمعها الوحي المُحمَّدي ضمن "دولة" مُتناغمة واحدة. وبذلك فإنه من المفهوم تماما، أن تكون التجربة المُحمَّدية بمثابة السقف، الذي كان يجب أن يستظلّ به جميع المُسلمين، من دون أن يُسمَح لأحد بالخروج عن مداه أو تجاوزه، أو حتى مُجرَّد البوح بالاقتراب منه. وحتى لو حصل ذلك الاقتراب فعليا، فعلى الولي أن يبقى مُلزما؛ لا بالتشريع المُحمَّدي فحسب، بل وبالخطاب الرسمي حول تقييد مقام الولاية كذلك. مع أن الأمر الثاني، لم يكن مُمكنا دائما.

[1] - تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص 104.

ولو عُدنا إلى بوح بعض أولياء الإسلام، حول تجاربهم مع كشف حُجُب عالم الغيب، لوجدنا أن ذلك كان يترافق مع إيماءات وتلميحات مُواربة في بعض الأحيان، أو مع إشارات واضحة وصريحة في أحيان أخرى، حول تلقي هؤلاء الأولياء للوحي، لا للإلهام فحسب. وكذلك حول مُشاهدتهم للمَلَك وتلقي خطاب إلهي منه. وابن عربي مثلا، كان من هؤلاء الذين كان بوحهم أحيانا، غالبا على قدرتهم على الالتزام بخطاب العامة، وهو الشيخ الأكبر والولي الذي خبر مقام الولاية وأحاط بمفهومها، عبر تجارب ذوقية ومُعايشات عرفانية، تتنوع بين الإلهام والكشف والشهود والفناء والاتحاد، إلى ما هنالك، مما يجعله مرجعا أساسيا لا بُدَّ منه، عند الخوض في هذا الجنس من المُعايشات، ولا سيما ظاهرة الوحي. إذ في سياق بسطه لمفهوم مقام الولاية، يشرح ابن عربي بأن الأولياء على مراتب، وبأن مقام الولاية ليس مقاما واحدا، وإنما مقام مُركَّب هو أشبه بفضاء يحتوي على منازل كثيرة ومُتعددة.[1] وبالتالي، فثمَّة أولياء لهم مقام يتفرَّدون به، سمَّاهم ابن عربي بأنبياء الأولياء؛ أي أن الأولياء فيهم أنبياء، وذلك لكونهم قد خُصّوا بعلم لا يحصل إلا لنبي من العلم الإلهي.[2] ومن ثمَّ، فإن الولي يُمكنه أن يسمع صلصلة الجرس مثلا، تلك التي كان يسمعها النبي مُحمَّد، كنوع من أنواع الوحي. وهذا ما لا يشكّ به ابن عربي، ويحمد الله عليه، لكونه قد عايشه بنفسه.[3]

وأما عن رؤية المَلَك وسماع خطابه؛ فهنا غالبا تكمن الإشكالية الحقيقية، إذ يقوم ابن عربي أحيانا بمجاراة أفهام العامة، عبر قوله مثلا: "لا يجمع بين رؤية الملك والإلقاء منه إلَّا نبي أو رسول. وبهذا يفترق عند القوم ويتميز النبي من الولي. أعني النبي صاحب الشرع المُنزَّل، وقد أغلق الله باب التنزل بالأحكام المشروعة، وما أغلق باب التنزل بالعلم بها على قلوب أوليائه"[4]. إلّا أنه يعود ليبوح في موضع آخر، بأن الأولياء يُمكن أن يجمعوا بين مُشاهدة المَلَك والسماع منه. إذ يقول: "وبلغني عن الشيخ المُسن شهاب الدين السهروردي، ابن أخي أبي النجيب، أنه يقول بالجمع بين الشهود والكلام، فعلمتُ مقامه وذوقه عند ذلك"[5]. ويقول في موضع آخر: "إن الله ما جمع لأحد بين مُشاهدته وبين كلامه في حال مُشاهدته، فإنه لا سبيل إلى ذلك، إلَّا أن يكون التجلي

(1) ـ الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 26.
(2) ـ المصدر نفسه، ص 54، بتصرُّف.
(3) ـ المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 41.
(4) ـ المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 559.
(5) ـ المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 194.

الإلهي في صورة مثالية، فحينئذ يجمع بين المُشاهدة والكلام، وهذا غير منكور عندنا. وقد بلغنا عن الشيخ العارف شهاب الدين السهروردي ببغداد، رضي الله عنه، أنه قال بالجمع بين المُشاهدة والكلام"[1]. ومن الجدير بالتنويه، بأن ابن عربي كان مُعرَّضا لخطر حقيقي، وذلك عندما وصل إلى آذان الفقهاء أخبار حول رؤيته لمَلَك، كان قد أخبره بأنه رسول الحق إليه، حيث بلغ الأمر حد الاتهام والاعتقال والتعرُّض لخطر الموت، لولا تدخل أحد أصدقاء ابن عربي من المشايخ، لتخليصه من حكم الفقهاء عليه. فلم يكن له بُدّ من النجاة بنفسه، ومُغادرة القاهرة عائدا إلى مكة في العام 1207 للميلاد.[2]

في موقع آخر كذلك، يرى ابن عربي بأن الأولياء حالهم حال أنبياء التشريع؛ يُشاهدون المَلَك ويسمعون خطابه ويردهم منه وحي. ولكن مع ذلك، ليس لهم صلاحية التشريع، وهُم مُلزمون بعدم الخروج عن فحوى الوحي المُحمَّدي. إذ أنه يتحدَّث في سياق وصفه للوحي المُنزل على الرسول، عبر رؤية الملك وسماع خطابه، سواء في نوم أو يقظة، وعندما يتمثل له الملك على هيئة رجل، أو عندما ينزل على قلبه، فتأخذه البرحاء، فيقول: "وهذا كله موجود في رجال الله من الأولياء. والذي اختص به النبي من هذا دون الولي، الوحي بالتشريع؛ فلا يُشرِّع إلا النبي، ولا يُشرِّع إلا رسول خاصة، فيُحلل ويُحرِّم ويبيح ويأتي بجميع ضروب الوحي، والأولياء ليس لهم من هذا الأمر، إلا الإخبار بصحة ما جاء به هذا الرسول وتعيينه، حتى يكون هذا التابع على بصيرة فيما تعبد به ربه على لسان هذا الرسول"[3]. كما يقول في موضع آخر، منتقدا الإمام الغزالي، لإنكاره نزول المَلَك على الأولياء: "وأما من قال من أصحابنا وذهب إليه، كالإمام أبي حامد الغزالي وغيره، بأن الفرق بين الولي والنبي، نزول المَلَك، فإن الولي مُلهَم والنبي ينزل عليه الملك مع كونه في أمور يكون مُلهَما، فإنه جامع بين الولاية والنبوة، فهذا غلط عندنا من القائلين به ودليل على عدم ذوق القائلين به. وإنما الفرقان إنما هو فيما ينزل به المَلَك، لا في نزول المَلَك؛ فالذي ينزل به المَلَك على الرسول والنبي، خلاف الذي ينزل به المَلَك على الولي التابع. فإن المَلَك قد ينزل على الولي التابع، بالاتّباع وبإفهام ما جاء به النبي، مما لم يتحقق هذا الولي بالعلم به. وإن كان متأخرا عنه

[1] - المصدر نفسه، ص 209.

[2] - انظر مثلا، هنري كوربان: "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي"، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط 2006، ص 67-66، بتصرُّف.

[3] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 371-370.

بالزمان، أعني متأخرا عن زمان وجوده، فقد ينزل عليه بتعريف صحة ما جاء به النبي وسقمه؛ مما قد وُضِع عليه، أو تُوهِم أنه صحيح عنه، أو تُرِك لضعف الراوي، وهو صحيح في نفس الأمر... ومن أولياء الله من يكون له من الله ذوق الإنزال في التنزيل، فما طرأ على القائلين بخلاف هذا، إلا من اعتقادهم في نفوسهم أنهم قد عَمّوا بسلوكهم جميع الطرق والمقامات، وأنه ما بقي مقام إلّا ولهم فيه ذوق، وما رأوا أنهم نزل عليهم مَلَك، فاعتقدوا أن ذلك مما يختص به النبي، فذوقهم صحيح وحكمهم باطل"[1].

والمفارقة أن الغزالي نفسه، كان قد وقع فيما وقع فيه ابن عربي، من تفاوت خطابه لعامة الناس، عن تلميحاته لخاصتهم، وذلك عندما يصف في سياق حديثه عن قيام الليل مثلا، ما يشي برؤيته للمَلَك. إذ يقول: "... وكذا الذي يخلو بالملك ويعرض عليه حاجاته في جنح الليل، يتلذذ به في رجاء إنعامه"[2]. أو في قوله، حين يشمل الأولياء مع الأنبياء في مُشاهدة الملائكة: "وكذلك تمثّل الملائكة للأنبياء والأولياء بصور مختلفة، فذلك أيضا من أسرار عجائب القلب"[3]. ولكن مع ذلك، فليس ثمّة خلاف، حول كمال وفرادة المقام المُحمَّدي، إذ يقول ابن عربي مثلا: "لا شك ولا خفاء عند المؤمنين والأولياء، أن مُحمَّدا صلَّى الله عليه وسلَّم، خصَّه الله بالكمال في كل فضيلة؛ فمن ذلك أن خصَّه بكمال الوحي، وهو استيفاء أنواعه وضروبه... فما بقي ضرب من الوحي إلَّا وقد نزل عليه به"[4].

وهكذا، فإن أهل التصوف والعرفان في الإسلام عموما، لم يُنكروا خصوصية المقام المُحمَّدي، ولم يزعموا بقدرتهم على بلوغه، كما لم يقفزوا فوق نصوص القرآن وأحاديث النبي، حول ختم النبوة، بل قاموا بتأويلها، عبر نوع من الاجتهاد الحكيم والفهم الرصين لمغزاها ولمُرادها، وذلك بالتأكيد على أن نبوة التشريع هي التي خُتِمت بعد رسول الإسلام، أما نبوة الولاية فهي باقية إلى يوم الدين. بمعنى أن النبوة نفسها لم تُرفَع بعد النبي مُحمَّد، وإنما الجزء التشريعي منها هو الذي رُفِع فحسب. ومن ثمَّ، فإن الولاية هي حجر الأساس الأكثر

[1] - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 308.
[2] - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 426.
[3] - المصدر نفسه، ص 902.
[4] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 59.

رسوخا، مِمَّا يَستنِد عليها، أو مِمَّا يأتي بعدها من مراتب، تنبثق منها ضرورة. وبالتالي فإن النبوة تشريعية كانت أو غير تشريعية، هي في أصلها ولاية؛ فكل رسول هو نبي، وكل نبي هو ولي في أصل مرتبته. فالولاية هي باطن الرسالة والنبوة، أو هي الخامة الأولية، التي يُمكن صياغتها، أو تخصيصها أو تقييدها بقوالب أخرى؛ كنبوة التشريع، التي هي نبوة خاصة، أما نبوة الولاية، فهي نبوة عامة، أو نبوة مُطلقة. وفي هذا الشأن يقول ابن عربي: "اعلم أن الولاية هي المُحيطة العامة وهي الدائرة الكبرى؛ فمن حكمها أن يتولى الله من شاء من عباده بنبوة، وهي من أحكام الولاية، وقد يتولاه بالرسالة، وهي من أحكام الولاية أيضا. فكل رسول لا بُدَّ أن يكون نبيا، وكل نبي لا بُدَّ أن يكون وليا، فكل رسول لا بُدَّ أن يكون وليا؛ فالرسالة خصوص مقام الولاية"[1]. ويقول كذلك: "فالنبوة سارية إلى يوم القيامة في الخلق، وإن كان التشريع قد انقطع، فالتشريع جزء من أجزاء النبوة، فإنه يستحيل أن ينقطع خبر الله وأخباره من العالم؛ إذ لو انقطع، لم يبقَ للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده"[2].

* * *

[1] - المصدر نفسه، ص 253-254.
[2] - المصدر نفسه، ص 89.

الفصل الخامس: وحي الصلاصل[1]

كُنا قد أسلفنا بأن أنواع الوحي التي كانت تَرِد على الأنبياء مُتعددة في أشكالها، ولكن ثمّة ضربا من الوحي كان يَرِد على النبي مُحمّد، يستحق الكثير من التأمُّل والتدقيق، كونه يُقرّبنا إلى فهم ماهية الوحي وخفاياه؛ إنه وحي الصلاصل، أو سماع ما يُشبه صلصلة الجرس.

فقد رُوي عن النبي، بأنه كان قد سُئِل إذا كان يُحِسُّ بالوحي فأجاب: [نَعَمْ، أَسْمَعُ صَلَاصِلَ، ثُمَّ أَسْكُتُ عِنْدَ ذَلِكَ، فَمَا مِنْ مَرَّةٍ يُوحَى إِلَيَّ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنَّ نَفْسِي تَفِيضُ][2]. ورُوِي كذلك حديث منقول عن عائشة زوج الرسول في حديث صحيح مُتفق عليه، بأنه عندما سُئِل النبي كيف يأتيه الوحي، أجاب: [أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي، فَأَعِي مَا يَقُولُ][3]. وصوت الصلصلة يتم وصفه في أحاديث أخرى: [كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ][4] أو [صَلصَلَة كَجَرِّ السِّلْسِلَةِ عَلَى الصَّفَا][5]. وتبعا لكُتب التفسير، فإن الصلصلة هي صوت وقوع الحديد بعضه على بعض، أو أنها صوت الحديد إذا تحرَّك وتداخل. وأما الصفا، فهي جمع صفاة؛ أي الصخرة والحجر الأملس، وكذلك يأتي معنى كلمة صفوان.

تبعا للحديث الأول يُمكننا القول، بأن الوحي كان يَرِدُ على النبي على هيئة صلاصل، من دون الإشارة إلى أن ذلك كان يقترن بكلام، وإنما صوت

---

[1] - وَرَد في هذا الفصل اقتباسات، من مقالة لكاتبهِ، نُشرت لدى مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" بعنوان: الإسلام بين الرؤية الوثنية واليقين: 2 (نسبية الوحي / صلصلة الجرس).

[2] - مسند أحمد: 7071.

[3] - صحيح البخاري: 2 - صحيح مُسلم: 2333.

[4] - صحيح البخاري: 4800 - سنن ابن ماجه: 194.

[5] - سنن أبي داود: 4738.

صلاصل فحسب؛ بمعنى أن الصلاصل نفسها هي الوحي. وكذلك فإنه تبعا للحديث الثاني المنقول عن عائشة، فإن الوحي كان يأتيه أحيانا في مثل صلصلة الجرس، من دون الإشارة إلى أي خطاب من الملَك مترافق مع تلك الصلصلة. وأحيانا أخرى كان يتمثل له الملك رجلا فيكلمه، ولكن دون الإشارة الى سماع صلصلة أثناء ذلك. بما يعني هنا، بأننا أمام آليتين مختلفتين من تلقي الوحي. وحتى لو كان وحي الصلاصل بمثابة التمهيد لوحي المُشاهدة، إلَّا أنهما نوعان مُختلفان ومُتمايزان من التلقي، وذلك ما أشار إليه بوضوح، الحديث الثاني المنسوب إلى عائشة.

حول ذلك يتحدَّث ابن خلدون، بأن رؤية المَلَك عندما يتمثَّل رجلا، هي أكمل من سماع صوت الصلاصل، حتى ولو كانت الثانية أكثر عُسرا وشدَّة، كونها المُقدمة التي يخرج فيها الاتصال من القوة إلى الفعل. ولذلك فإنه عندما تطوف إشارات ذلك الاتصال على المدارك الباطنية، تتجلى بدءاً على هيئة سَمْع، ويصعب عليها ما سواه. أما عندما يكثر التلقي؛ بأن يتكرر ذلك الضرب من الوحي، فإن وروده يُصبح أكثر سهولة، وكذلك إمكانية ارتقائه من إدراك السمع إلى إدراك البصر الباطنيين، حتى ولو كانت حالة الوحي كلها صعوبة على الجُملة وشدة.[1]

ولكن ما معنى أن يرد الوحي كصوت صلصلة الجرس، أو كصوت اصطدام الحديد ببعضه، أو كصوت جرّ سلسلة حديد على صخر أملس؟ وماذا تعني تلك الأصوات الغامضة التي كان يسمعها النبي، أثناء تلقيه للوحي؟ وكيف لها أن تتحول من أصوات مُبهمة إلى وحي يعيه الرسول وينقله إلى من حوله بصيغة لغة بشرية؟ قبل الإجابة عن تلك الأسئلة، لا بأس من العودة إلى أسلفناه حول الجذور المُشتركة لتلك المعايشات الباطنية في ثقافات روحية أخرى؛ إذ أن ظاهرة سماع أصوات باطنية، كصلصلة الجرس مثلا، هي ظاهرة كان قد عايشها الكثيرون من المُتأملين عبر التاريخ، مِمَن يُمكن تسميتهم بنخبة البشر، حيث أفلحوا في الارتقاء لمراتب عُليا على عتبات الروح، أثناء خلوتهم للتأمُّل، ولكن من دون أن ينتموا بالضرورة إلى أديان سماوية، أو أن يتلقوا وحيا يمكن تبليغه للناس. هؤلاء كانوا يقومون في خلواتهم بتدريبات روحية دقيقة ومُمنهجة، بغية تفعيل طاقة كونية تكمن عادة في كل إنسان في حالة خامدة، وأثناء ترقيهم

[1] - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 210، بتصرُّف.

نحو الكمال الروحي، يبدأون بسماع أصوات كونية، من منبع جُوَّاني. وهذا ما كان يقوم به الرسول، حسب فهمنا. حيث كان "يتحنَّث" في غار حراء قبل أن يأتيه الوحي، إلى أن انصهرت روحه النقية المتأمِلة في روح الكون وجوهره.

وأما عن التأمُّل في هذا السياق، والذي سبق أن قمنا بتعريفه، فلا بد من إعادة التأكيد هنا، بأن التأمل لا يأتي بمعنى التدبُّر أو التفكير العميق في أمر ما، كما يتم تأويله غالبا باللغة العربية. أو كما تمَّ تلقيننا، بأن النبي كان يتأمَّل في الكون وخالقه أثناء اعتكافه في غار حراء؛ بمعنى تفعيل التفكير، بغية الإحاطة بالحقيقة. وإنما يعني الكفُّ عن التفكير، أو كبح وظائف التفكير وممارسة تقنيات الصمت، أو ما تم تسميته باللغة الإنكليزية: "Meditation" بمعنى التركيز المُستمر غير المنقطع، وصولا إلى نسيان الذات والتحرر منها تمهيدا للانعتاق الكلي من الأنا الفردية والانصهار بذات الكون. مع وجود تقنيات وآليات متعددة للتأمل، والتي قد تتطلب أحيانا، نوعا من الخيال أو الإيحاء عبر تفكير مُنضبط، كمقدمة لاستحضار التأمل، وذلك ما لسنا بصدد الخوض فيه هنا. ولا بُدَّ من التنويه، بأن التأمُّل بهذا المعنى هو نوع من الصلاة، لا بل هو ركن أساسي من العبادة، أو أنه جوهرها في الكثير من الديانات الشرقية القديمة. أما إذا عُدنا إلى أصل كلمة تحنُّث باللغة العربية، لوجدنا أنها تعني التعبد، أو هي تدريبات روحية كان يسميها العرب تحنثا، حسب تعبير بعض المستشرقين. وذلك ما أشار إليه كذلك ابن هشام في السيرة النبوية.[1]

وعلى أي حال، لا بد لنا من التساؤل هنا، بأية طريقة كان يتعبد النبي، وهو لم يكن يتبع أية ملة أو ديانة، قبل أن يأتيه الوحي؟ بمعنى أنه من غير الممكن، أن النبي كان يتعبد في غار حراء على الطريقة اليهودية أو المسيحية أو الوثنية، أو على أية طريقة تقليدية للعبادة. ذلك أنه من المستبعد أيضا لأية طريقة تقليدية للعبادة أو الصلاة، أن تصل بصاحبها إلى مرتبة الاتصال بالله، بما في ذلك طقوس الصلاة التقليدية التي بدأ يمارسها المسلمون أنفسهم بعد نزول الوحي. لذلك، وبدون أدنى شك، إن النبي كان يتبع طريقة روحية أصيلة في التعبد، هي لدرجة من الرفعة والسمو، بحيث أخذته من أناه وشخصه وفرديته إلى مرتبة الوعي الكوني والفناء بذات الله: {إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ}[2].

[1] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 266.
[2] - الصافات: 60-61.

وفي الحقيقة أن تلك الطقوس والممارسات الروحية المُرتبطة بالتأمل، تشترك فيها الكثير من الديانات قبل الإسلام، والتي كانت شائعة تحديدا في ديانات الشرق القديمة في الهند وجيرانها، كوسيلة للقرب، أو الاتحاد أو التماهي بذات الكون، من دون أن يتوجب على ممارسها أن يؤمن أو ينتمي بالضرورة لأي من تلك الديانات. كون تلك الطقوس حتى ولو تفاوتت، هي أصلا تراث روحي إنساني عابر للثقافات والديانات، بما في ذلك الإسلام، ومُمتد منذ آلاف السنين وحتى عصرنا هذا، مرورا بالفلسفة اليونانية والشامانية والكهانة وبصميم التصوف اليهودي والمسيحي والإسلامي، وصولا إلى الرياضات الروحية المنتشرة حاليا وبكثرة في الغرب وفي العالم أجمع.

ومن المثير للاهتمام حقا، بأن الجلسة التي يجلسها المسلمون عادة أثناء الصلاة، أعني الجلوس فوق عقبي القدمين، هي من الوضعيات الأساسية لمُمارسة التأمل، في معظم الثقافات الروحية فيما قبل الإسلام، حيث تم تسميتها بالسنسكريتية: "فاجراسانا" أو تبعا للترجمة العربية: "وضعية الصاعقة"، مع وجود فارق بسيط، هو أن المسلمين يباعدون بين عقبي القدمين أثناء الجلوس فوقهما، مما قد يمنح أريحية أكثر أثناء الجلوس الطويل. مع التأكيد على أنه للجلوس فوق عقبي القدمين مباشرة مع استقامة الظهر والحفاظ على هدوء الذهن فوائد مذهلة؛ لا على الصعيد الباطني فحسب، بل وعلى صعيد الصحة الجسدية والنفسية كذلك. تلك الجلسة هي من أحد الوضعيات التي نفترض بأن النبي مُحمَّد كان يتخذها أثناء تدريباته الروحية في غار حراء، والتي أصبحت الوضعية الأساسية للجلوس أثناء الصلاة للمسلمين فيما بعد. علاوة على أنه كان قد نقل بعض المُستشرقين ما يشي بوضعيات جلوس أخرى، إذ أن النبي مُحمَّد، كان أثناء جلوسه يخفض رأسه بين ركبتيه، بسبب وطأة داخلية تُشبه الحزن، بحيث أن المتصوفين اليهود كانوا يتخذون هذا الوضع كذلك أثناء خلوتهم، بينما لم يكن النبي مُحمَّد يعرف ذلك.[1]

وأما عن تلك الإدراكات الباطنية سالفة الذكر، فإن مصدرها تبعا للشيرازي، هو مصدر كوني مُتأتٍ من عالم الأفلاك والكواكب، بحيث أن تلك الإدراكات لا تقتصر على السمع والمشاهدة، بل تشتمل كذلك على الشمّ والذوق وباقي

(1) - كارين آرمسترونغ: "الله والإنسان"، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 1996، ص 150، بتصرُّف.

الحــواس. بمعنــى أن كل مــا يُمكننــا إدراكــه بحواســنا الظاهــرة، مــن النغمــات والأصــوات والمشــاهد والروائــح والطعــوم، يُمكننــا كذلــك إدراكــه بحواســنا الباطنــة عبــر تجــارب ذوقيــة.[1] وذلــك مــا أشــار إليــه ابــن عربــي كذلــك فــي الفتوحــات، حــول إدراكات باطنيــة، منهــا البصــري والشــميّ والذوقــي والحســي.[2]

ولــو حاولنــا البحــث عــن تعليــل لظاهــرة الإدراك الباطنــي للــواردات الكونيــة فــي ثقافــات أخــرى، نقــرأ للباحــث "ديتريــش إيبــرت" حــول مــا ســمَّاه "الفيزيولوجيــة الصوفيــة فــي الهنــد القديمــة"، والتــي تشــير إلــى وجــود كــمّ كبيــر مــن الأقنيــة التــي تختــرق جميــع أنســجة الجســد، حاملــة لــه طاقــة الحيــاة. ومــن هــذه الأقنيــة، ثمــة قنــاة أساســية تتوســط الجســد عاموديــا، لتمُــرَّ عبــر ســبع دوائــر أو مراكــز طاقــة، تُســمَّى باللغــة السنســكريتية: "كاكــرا" أو "شــاكرا"، بحيــث أنــه ليــس لتلــك الدوائــر وجــود بالمعنــى الفيزيولوجــي التشــريحي، وإنمــا بالمعنــى الطاقــي، الــذي يمنــح تأثيــرات نفســية وعقليــة، فــي حــال تفعيلهــا. أمــا تلــك القنــاة العاموديــة، فهــي خاملــة فــي الأحــوال العاديــة، وليــس لهــا أي وظيفــة مُحــددة، ولكنهــا مُهيــأة لتمريــر طاقــة كونيــة كامنــة فــي القطــب الأســفل مــن الجســد، وقابلــة للتفعيــل لــدى كل إنســان، تُدعــى "كونداليني". فــإذا تــم إيقــاظ تلــك الطاقــة الكونيــة، يُمكــن لهــا أن تصعــد إلــى الأعلــى، مــرورا بالكاكــرا أو مراكــز الطاقــة الســبعة، التــي يتــم تفعيلهــا كذلــك، عبــر توجيــه الانتبــاه إليهــا، ممــا يســير بالإنســان تدريجيــا نحــو الكمــال الروحــي، وصــولا إلــى الاســتنارة الكاملــة عنــد بلــوغ الكاكــرا العلويــة الأخيــرة. ومــن ثــمَّ، فــإن كل كاكــرا ترتبــط بــإدراكات كونيــة مُختلفــة، بحيــث أن تفعيــل أي منهــا علــى حــدا، يــؤدي إلــى إيقــاظ طاقــة كونيــة مُرتبطــة بــإدراكات باطنيــة مُحــددة؛ كالألــوان أو الأشــكال أو الأصــوات، وكذلــك النغمــات الكونيــة المُبهمــة،[3] مثــل أنيــن النــاي أو طــرق الطبــل أو صــوت الجــرس.[4]

وفــي الحقيقــة أننــا لا نعــرف، إذا كان هنــاك مراتــب لتلقــي ذلــك النــوع مــن

[1] - صــدر الديــن الشــيرازي: "الحكمــة المتعاليــة فــي الأســفار العقليــة الأربعــة"، الجــزء التاســع، دار إحيــاء التــراث العربــي، بيــروت، الطبعــة الثالثــة 1981، ص 177-178، بتصرُّف.

[2] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 177.

[3] - المظاهر الفيزيولوجية لليوغا، مصدر سابق، ص 17-16، بتصرُّف.

[4] - "politikens yogabog" مصــدر ســابق، حيــث نقــرأ فــي الصفحــة الرابعــة والتســعين منــه، وصــف تمريــن روحــي يتــم فيــه عــزل الحــواس، أو ســحبها مــن العالــم المحيــط: "عندمــا تتطــور قدرتــك علــى التركيــز تدريجيــا أثنــاء التمريــن، ســوف تبــدأ بســماع أصــوات باطنيــة مبهمــة، مثــل أنيــن النــاي أو طــرق الطبــل أو صــوت الجــرس".

الإدراكات، ولاسيما النغمات الكونية منها، أو فيما إذا كان اختلافها يدلُّ على تفاوت المقامات الروحية لمن يتلقاها. ولكن تلك النغمات تُذكِّرنا بصوت الناي مثلا، الذي وصفه المُتصوف جلال الدين الرومي، عبر أشعاره بشغف وجداني حميمي، مُشبّها أنينه بالنار، وواصفا ألحانه بأنها تُمزِّق الحُجب عن الأعين. مما يدفعنا إلى الافتراض بشدة، بأن صوت الناي في هذا السياق، ينتمي إلى نفس الجنس من الإدراكات الباطنية، كصلصلة الجرس التي كان يسمعها النبي مُحمَّد. أما الرومي، فقد اكتفى بمحاولة وصفه لمعايشة تلك الأصوات الكونية، من دون أن يبلغنا بأنه كان لديه القُدرة، أو الميل، أو ربما الجرأة على البوح، لتأويلها إلى لغة وحي قابلة للفهم البشري.

وذلك ما يُذكّرنا كذلك بقول ابن خلدون نقلا عن الإسرائيليات: أن البعض من الأنبياء "كان يستعدُّ لنزول الوحي، بسماع الأصوات الطيبة المُلحَّنة"[1]. أو أنهم كانوا يسمعون ما يُشبه الصخب والأصوات المُتداخلة، ويستخلصون منها المعنى، تبعا لما نقل سبينوزا: ذلك "أن بعض اليهود يرون، أن الله لم ينطق بألفاظ الوصايا العشر حرفيا، ويعتقدون أن الإسرائيليين سمعوا مُجرَّد ضوضاء عالية لا تتميز فيها الكلمات. وخلال هذه الضوضاء، أدركوا بالفكر الخالص الوصايا العشر... إن الوصايا العشر لا تنقل إلينا كلمات الله بعينها، بل تُعبّر عن معناها فحسب"[2].

وأما عن آلية فهم تلك الأصوات المُبهمة، وإمكانية تأويلها إلى لغة بشرية، فإن تلك الأصوات التي كان يسمعها الأنبياء وغيرهم، يُمكن تسميتها بِلُغة مُطلقة خالصة، وغير قابلة للإخبار أو التبليغ. بمعنى أن النبي مُحمَّد كان عاجزا عن أن ينقل صوت الصلصلة، أو أن يُسمِعها لأحد كما هي بهيئتها الباطنية وصيغتها المُطلقة، والتي نفترض بأنها تتسم بعمق كوني ووَقع مُهيب على سامعها. ولو أنه حاول أن يكتفي بوصف جماليتها وعمقها ووقعها في النفس، فإن ذلك لن ينقل للمُتلقي أي معنى كوني أو قدسي، لأن خيال المُتلقي في ذلك العصر، لن يتجاوز الصوت المألوف للجرس الذي يتم ربطه في عنق الدابة مثلا، أو صوت أكوام حديد تصطدم ببعضها أو تمُر على صخر أملس. وبالتالي فإن مُجّرد وصفها لا يصلح للتعبير عن ماهيتها كرسائل إلهية. وبما أن تلك التجربة

(1) - مُقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 299.
(2) - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 123.

كانت قد أخذت كيان النبي كله إلى بُعد كوني سامٍ، في وقت كان فيه أهل شبه الجزيرة العربية يتوقون إلى نبي عربي ليرسم لهم ملامح هويتهم الروحية وانتماءهم اللاهوتي الخاص بهم، مقارنة باليهود مثلا. فلم يكن للنبي بُدٌّ من تحويل تلك الرسائل الكونية الغامضة عبر تأويلها إلى معانٍ، ثم إلى لغة بشرية تحتوي على المواعظ والأحكام والقيود وما الى ذلك. ولكن كيف أمكن للنبي ذلك؟ في الحقيقة أن ذلك ما يمتاز به أنبياء الوحي؛ إنها مَلَكة الخيال.

* * *

الفصل السادس: الوحي والخيال

لولا تفعيل مَلَكة الخيال، لم يكن هنالك ملاك وحي، ولم يكن هنالك خطاب إلهي أو رسائل من عالم الغيب قابلة للتأويل إلى مفاهيم لا تقبل الجدل. وبالتالي لم يكن هنالك دين وحي مُلزِم لأحد، أو رسالة تشريع مُتعدّية إلى الآخر؛ فردا كان أو جماعة مُحددة أو جماعات بلا حدود. بمعنى آخر، لولا التصرُّف بمَلَكة الخيال، لبقي الاتصال الحرفي مقطوعا بين الله والإنسان، ولبقيت الحقيقة الإلهية نسبية، من دون أن يكون هناك شرائع سماوية، تُلزم أحدا بتعاليمها. ولبقيت التشريعات والحدود والقيود، على الأغلب من اختصاص أهل الأرض، من دون تدُّخل إله في صياغتها أو فرضها على البشر، كحقائق نهائية مُطلقة. بل حتى أن مفهوم الإله نفسه، قد يكون أقرب إلى البساطة في غياب مَلَكَة الخيال، أو لربما العكس؛ إذ أنه قد يكون أقرب إلى الإرباك في سياق آخر!

ومن ثمَّ، فثمَّة أمور مُثيرة للجدل حول مفهوم الله في بعض الديانات، ولا سيما ديانات الوحي منها، بما في ذلك الإسلام؛ إذ وَرَدَ في القرآن مثلا، بأن الله لا يُمكن تشبيهه بأي شيء، مما قد يتبادر إلى ذهن الإنسان: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[1]. كما لا يجوز مُقارنته أو تمثيله بشيء: {فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ}[2]. لا بل أن رؤيته لا يُمكن أن تكون مُتاحة لأي إنسان، ولا حتى للأنبياء: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}[3]، إذ ثمَّة حديث صحيح قد رُويَ عن النبي، بأنه سُئِل: [هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ: "نُورٌ، أَنَّى أَرَاهُ؟][4]. وبذلك فإن الله يتعالى على الوصف والمُقارنة، وعلى الإدراك الحسي والمُشاهدة، تبعا لما وَرَدَ في النصوص المُقدَّسة

(1) - الشورى: 11.
(2) - النحل: 74.
(3) - الأنعام: 103.
(4) - صحيح مُسلم: 178 - سنن الترمذي: 3282.

فـي الإسـلام.

ولكـن بالمقابـل، وَرَدَ فـي القـرآن كذلـك، بـأن لله عرشـا يسـتوي عليـه: {الرَّحْمَنُ عَلَـى الْعَـرْشِ اسْـتَوَى}[1]. وبـأن لـه كرسـيا: {وَسِـعَ كُرْسِـيُّهُ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ}[2]. وكذلـك رُوِيَ عـن النبـي أنـه قـال: [رَأَيْـتُ رَبِّي تَبَـارَكَ وَتَعَالَـى][3]. كمـا رُوي عنـه بأنـه قـال: [رَأَيْـتُ رَبِّي فِـي أَحْسَـنِ صُـورَةٍ][4]. وبأنـه قـال: [أَتَانِـي رَبِّـي فِـي أَحْسَـنِ صُـورَةٍ فَقَـالَ: يَـا مُحَمَّـدُ، قُلْـتُ: لَبَّيْـكَ رَبِّ وَسَـعْدَيْكَ. قَـالَ: فِيمَ يَخْتَصِـمُ الْمَـلَأُ الْأَعْلَـى؟ قُلْـتُ: رَبِّ، لَا أَدْرِي. فَوَضَـعَ يَـدَهُ بَيْـنَ كَتِفَـيَّ، فَوَجَـدْتُ بَرْدَهَـا بَيْـنَ ثَدْيَـيَّ فَعَلِمْـتُ مَـا بَيْـنَ الْمَشْـرِقِ وَالْمَغْـرِبِ][5]. حتـى أن ثمَّـة حديـث نُقِـل عـن ابـن عبـاس، بـأن النبـي قـد قـال: [رأيـتُ ربـي فـي صـورة شـاب][6]. إلـى مـا هُنالـك مـن تشـبيه الله بالصفـات البشـرية، التـي نسـبت لـه الصـورة والتشـبيه والتجسـيد. فكيـف للقـرآن والحديـث، أن ينسـبا صفـات وتشـبيها، لمـن قـالا عنـه بأنـه مُنـزَّه عـن التشـبيه والصفـات؟ ثـمَّ كيـف يُمكـن تجسـيد مـن لا جسـد لـه، أو اسـتحضار صـورة، لمـن لا صـورة لـه؟

ثمَّـة مـن يعتبـر ذلـك النـوع مـن الوصـف والتشـبيه فـي الإسـلام، علـى أنـه مُجـرَّد مجـاز، ولا يصـحّ أخـذه علـى ظاهـر حرفـه. وبالمقابـل، ثمَّـة مـن يعتبـره بأنـه ضـرب مـن الوثنيـة، أو نـوع مـن التناقـض، فـي ديـن ينـزِّه الله عـن أي تشـبيه أو وصـف أو تمثيـل، ثـم لا يلبـث أن يُشـبّهه بالصُـوَر الحسّـية والتجسـيد، وكأنـه شـيء يُـدرَك بالحـواس، أو كأنـه بشـر مثلنـا.

فأمـا عـن المجـاز، فـلا شـك فـي وجـوده فـي القـرآن والحديـث النبـوي فـي سـياقات أخـرى، ولكـن ليـس فـي هـذا السـياق؛ إذ وَرَدَ فـي النصـوص المقدسـة فـي أكثـر مـن سـياق، بـأن النبـي قـد رأى ربـه فعـلا، مُتمثـلا فـي صـورة، فـي وصـف لا يحتمـل التأويـل المجـازي. وأمـا عـن الوثنيـة، فمـن نافـل القـول بـأن الإسـلام كان قـد حـارب الوثنيـة بكافـة أشـكالها، بحيـث لا يُمكـن ربطـه بهـا أو إضافتهـا لـه. وبالتالـي فنحـن هنـا أمـام نـوع مـن التناقـض الظاهـري فـي النصـوص المُقدَّسـة. ونَصِـف التناقـض

(1) - طه: 5.
(2) - البقرة: 255.
(3) - مسند أحمد: 2634.
(4) - سنن الدارمي: 2195.
(5) - سنن الترمذي: 3234 - مسند أحمد: 3484.
(6) - نقله ابن عربي في الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 373.

على أنه ظاهري فحسب، من مبدأ أن لكل مقام مقال؛ إذ يُميّز أهل العرفان بين مفهومين لله: مفهوم تنزيه، ومفهوم تشبيه. فأما الأول: فهو مفهوم الله المُطلَق الذي لا يحدّه حد، ولا يحيط به فهم أو وصف، ذلك الذي يكمن ما وراء الفهم والوصف كما أسلفنا، وهذا هو مفهوم الله بذاته. وأما الثاني: فهو يتمثَّل بحضور الله في حضرة الخيال، حيث يُمكن رؤية انعكاس الله في الخيال البشري، لا رؤية الله ذاته. مثل ما أن كل ما يَرِد من عالم الغيب في حضرة الخيال هو مثال للحقيقة أو مُحاكاة لها، وليس الحقيقة ذاتها. ففي حضرة الخيال، تلتقي الأضداد والنقائض في عالم وسيط بينهما، وذلك العالم هو أشبه بعالم سحري، يصل الوجود باللاوجود؛ فلا هو موجود، ولا هو معدوم. أو أنه وجود برزخي بين عالم الحسّ وعالم الغيب؛ على تماس معهما، من دون أن يكون أحدهما، مع كونه المَعْبَر بينهما، وواسطة التبادُل في الأدوار لكليهما؛ حيث يُصبح المُجسَّد مُجرَّدا، بعد أن يرقّ ويصفو، ويصبح المُجرَّد مُجسَّدا، بعد أن تتجلَّى المعاني المُجرَّدة الغيبية على هيئة مُثُل ورموز حسّية، فيصير الاطلال على "مُحاكاةٍ" لعالم الغيب أمرا مُمكنا. وما التجسيد والتجرُّيد إلا في ذلك العالم البرزخي الخيالي، لا في عالم الحسّ، ولا في عالم الغيب.

يقول ابن عربي: "فالعالم كله هو لا هو، والحق الظاهر بالصورة هو لا هو؛ فهو المحدود الذي لا يُحَدّ، والمرئي الذي لا يُرى، وما ظهر هذا الأمر إلا في هذه الحضرة الخيالية، في حال النوم، أو الغيبوبة عن ظاهر المحسوسات بأي نوع كان"[1]. ولولا تلك الحضرة الخيالية، لبقي المُجرَّد مُجرَّدا، ولبقي الوارد منه عصيًّا على الوصف، مُمتنعا عن الفهم والنقل والتعميم، ولبقي إدراك الشؤون الإلهية معنويا محضا، ولاقتصر على مُعاينة المعاني المُجرَّدة من المثال والصورة، تلك المعاني التي تتعالى على الأفهام؛ حيث ليس هناك خطاب إلهي ولا رؤية للمَلَك ولا تجلٍ للصور. وهذا ما يسميه ابن عربي بالمكاشفة، أو بالذوق العقلي، أما إذا كان الذوق خياليا، كانت المُشاهدة؛ حيث التجلّي في الصور. والخيال تبعا لابن عربي، هو الذي "يُجسِّد المعاني ويُدخلها في قالب الصور الحسّية".[2] وما الوحي سوى "إنزال المعاني المُجرَّدة العقلية في القوالب الحسّية المُقيَّدة في حضرة الخيال، في نوم كان أو يقظة"[3]، تبعا لابن عربي كذلك. وبذلك، فثمَّة ترادف وترابط لا ينفصم بين الوحي والخيال؛

(1) - المصدر نفسه، ص 373-374.
(2) - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 229.
(3) - المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 59.

فلكي يحضر الوحي، لا بُدَّ من حضور الخيال.

حول ذلك يُضيف ابن عربي: "فإن كان التجلّي في الصُوَر، فالذوق خيالي، وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية، فالذوق عقلي؛ فالذوق الخيالي أثره في النفس، والذوق العقلي أثره في القلب"[1]. وبذلك فإن "المُكاشفة إدراك معنوي، فهي مختصة بالمعاني". وبالمقابل، فإن "المُشاهدة أبدا للقوى الحسِّية لا غير". والفرق بينهما أشبه بالفرق بين التجريد والتعيين، أو حسب تعبير ابن عربي: "المُكاشفة تُلطِّف الكثيف، والمشاهدة تكثِّف اللطيف".[2] فإذا كانت المُشاهدة، أُتيحت رؤية "الحق في حضرة الخيال صورة جسدية"[3]، إذ أن الخيال يَعبُر بالمعنوي المُجرَّد، لكي يتجلّى عبر قالب حسّي قابل للإدراك. وبالتالي فإن كل ما يَرِد من عالم الغيب، هو في أصل خامته مُجرَّد من الهوية الحسّية، والخيال جسر ينقل المُجرَّد الإلهي إلى ضفَّة الإدراك البشري، أو يُنزله من عُلو تجريديه ويُسبغ عليه حلَّة الصفات، فيصبح مُدرَكا بحواس الباطن. وما عدا ذلك، فإن المُجرَّد يبقى مُجرَّدا في عليائه، ويتعذَّر نقل أية رسائل منه، أو أية معرفة حوله.

في هذا السياق ثمَّة حديث نقله ابن عربي، كان قد رواه مُسلم عن أُبَيّ بن كعب، وذلك [أَنَّ رَسُولَ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَاخِرَ مِنْ رَمَضَانَ، فَسَافَرَ عَامًا فَلَمْ يَعْتَكِفْ، فَلَمَّا كَانَ الْعَامِ الْمُقْبِلِ اعْتَكَفَ عِشْرِينَ لَيْلَةً]. ويرى ابن عربي، بأنه عند تعذُّر الاعتكاف في حال السفر، تُقضى الأيام العشر الأوائل في حضرة الخيال، وتلك الحضرة هي من "النعوت التي جاءت بها الشريعة من صفات التشبيه بين الحس والعقل". أما في الأيام العشر الأُخر، "يعتكف على عادته، بصفات التنزيه عقلا وشرعا من {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[4]".[5] أي أن عشرة من تلك الأيام ذات ذوق خيالي، مُرتبط بنزول الوحي، والعشرة الأُخُر، ذات ذوق عقلي مُنزَّه عن التشبيه، ومُجرَّد من الصُوَر، حيث ليس ثمَّة وحي.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 538.
[2] - المصدر نفسه، ص 486، بتصرُّف.
[3] - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 230.
[4] - الشورى: 11.
[5] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 792.

ولكن، عن أي نوع من الخيال نتحدَّث؟ وما المقصود بحضرة الخيال في هذا السياق؟

في الحقيقة أن أكبر العقبات التي تُواجه الباحث في هذا الشأن، أن هذا الصنف من العلوم يُعدُّ من العلوم الباطنية، أو "السرَّانيات" المحجوبة عادة عن الفضاء العمومي، إلّا بمقدار ما يُسمَح البوح به لعامة الناس. ذلك أن هذا النوع من العلوم عموما، يُعتبر البوح بجميع تفاصيله من المحظورات لدى أهل الباطن، بكافة مللهم ونحلهم على مرِّ الزمان، إذ وَرَدَ مثلا في نصوص "الأوبانيشاد" التي كُتبت قبل بداية التاريخ: "إن الطريق الذي يقود إلى الأبدية، ليس في مُتناول العامة"[1]. وهذا التكتم ليس مجانيا أو اعتباطيا، بل له مبرراته المنطقية والعملية؛ حيث إن إطلاع العامة على علوم أهل الخاصة، قد يُشكِّل خطرا على إيمانهم إن عرفوه، وقد يكون عاملا في زعزعة أركان وجودهم إن مارسوه، لِما يحتويه من الثقل والعُمق، والبُعد عَمَّا تستطيع ان تستسيغه أو تتقبله أفهامهم. وكذلك فإن البوح بتفاصيله النظرية من دون إرشاد، هو بمثابة تعليم إيقاد النار، لمن يجهل خواصها وطريقة استخدامها. علاوة على أن كشف الكنوز والدُرر لمن يجهل قيمتها، هو بمثابة الإهانة لقيمة تلك النفائس، ولمن كشف عنها. لذلك يُكتفى عادة بالعموميات أو بالإشارات، لمن هو قادر على تلقفها. وفي هذا يقول ابن رشد: "ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه، مثل ما روى البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: حدِّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ ... ونحن نعلم قطعا، أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس"[2]. وبطبيعة الحال، نحن لا نتناول هنا، إلا البعض مما هو مُتاح للعامة، مع مُحاولة غربلة بعض المفاهيم، وتسليط الضوء على بعضها الآخر، بغية مُحاولة إنصاف مفهوم الخيال النبوي، وتقريبه إلى ذهن القارئ.

يُحاول الغزالي بسط مفهوم الخيال، عبر نهج فلسفي هو أقرب إلى التجريد، بغية مُحاولة تقريبه إلى الأفهام، تبعا لما هو مُتاح. فيستهلّ ذلك بقوله: "إن هذا

(1) - "الأوبانيشاد"، ترجمة: عبد السلام زيان، دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2008، ص 29.

(2) - ابن رشد: "فصل المقال، في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، إشراف وتحرير: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة 2020، ص 100.

من عجائب أسرار القلب، ولا يُسمح بذكره في علم المعاملة، بل بالقدر الذي يُمكن ذكره". ثمَّ يتحدَّث الغزالي، عن أن حقيقة جميع الأشياء مسطورة سلفا في اللوح المحفوظ، قبل أن تكون في عالم الحس؛ فكما أن البِنَاء لا بُدَّ أن يسبق خروجه إلى الوجود، تصميم لدى المُهندس، كذلك فإن الوجود الفعلي، لا بُدَّ أن يسبقه وجود نسخة منه لدى فاطر الكون. وبالتالي، فثمَّة أربع درجات للوجود: "وجود في اللوح المحفوظ، وهو سابق على وجوده الجسماني، ويتبعه وجوده الحقيقي. ويتبع وجوده الحقيقي، وجوده في الخيال؛ أعني وجود صورته في الخيال. ويتبع وجوده الخيالي، وجوده العقلي؛ أعني وجود صورته في القلب". وبما أن الإنسان المُتجلّي على هيئة جسد محسوس، ذو روح إلهية لطيفة في أصل خامتها، فإن أبعاد وجوده، تُحاكي مراتب الوجود كافة، أو أنه يحوي مثالا للعالم كله في خفايا ذاته. وأما مراتب الوجود تلك، التي بعضها روحاني مُجرَّد، وبعضها جسماني محسوس، فتخضع لسيرورة دائرية، من تكثيف الروحاني اللطيف، وتلطيف الجسماني الكثيف؛ فالعالم الحسّي كما أشرنا، له وجود سابق في اللوح المحفوظ، وأيٌّ من موجودات هذا العالم الحسَّي يُمكن للإنسان حفظه كصورة في خياله، فإذا انتقل أثر من ذلك الخيال إلى القلب، نفذ المرء عبره إلى حقائق الأشياء في اللوح المحفوظ: "والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال. والحاصل في الخيال، مُوافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الإنسان وقلبه. والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ". فلولا الخيال لما استطاع الإنسان الكشف عن أقطاب الوجود؛ وجوده الكامن في ثنايا ذاته. وبما أن أكثر الخلق محجوبون عن إدراك تلك الحقائق، فهم سيظلون جاهلين لما يكمن في أنفسهم من عجائب؛ إذ لا يُمكن إدراكها إلَّا بالذوق.[1]

أما لو حاولنا الذهاب أبعد، بغية تلمُّس مفهوم الخيال النبوي، والبحث في حيثياته، فلا ضير في أن نبدأ فيما ارتآه فيلسوف مثل "سبينوزا" في هذا الشأن، كونه كان من رواد فلاسفة عصر التنوير، الذين تناولوا مفهوميّ النبوة والوحي، بالتحليل والتفصيل، مؤكدا على ارتباط كليهما بالخيال.

يقول "سبينوزا" في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة": "عندما نفحص الكتب المُقدَّسة، نجد أن الله قد أوحى للأنبياء بالكلام أو بالمظاهر الحسّية أو

[1] - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 897، بتصرُّف.

بالطريقتين معا. وفي بعض الأحيان يكون الكلام والمظهر الحسّي حادثا بالفعل، لم يتخيله النبي لحظة سماعه أو رؤيته،[1] وأحيانا أخرى يكون مُجرَّد خيالات، بحيث تكون مخيلة النبي مُهيأة حتى وهو في اليقظة، على نحو يجعله يتخيَّل أنه يسمع صوتا أو يرى شيئا بوضوح"[2]. ثمَّ يعود "سبينوزا" ليُضفي نوعا من اليقين، حول علاقة نبوة الوحي بالخيال. إذ يقول: "نستطيع أن نؤكد الآن دون تردُّد، أن الأنبياء لم يتلقوا وحيا إلهيا، إلا بالاستعانة بالخيال؛ أي بوساطة كلمات أو صُوَر، تكون حقيقية مرة، وخيالية مرَّة أخرى"[3]... "والنتيجة التي نصل إليها من ذلك، هي أنه باستثناء المسيح، لم يتلقَّ أي شخص وحيا من الله دون الالتجاء إلى الخيال، أي إلى كلام أو إلى صُوَر. وينتج عن ذلك، أن النبوة لا تتطلَّب ذهنا كاملا، بل خيالا خصبا"[4]. كما أنه يُشير إلى "تمتع الأنبياء بقدرة أعظم على الخيال الحي، لا بفكر أكمل... فكلما زاد الخيال، قلّ الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص. وعلى العكس من ذلك، نجد أن من يتفوقون في الذهن ويحرصون على تنميته، تكون قدرتهم على التخيّل أكثر اعتدالا وأقل انطلاقا"[5].

وفي الحقيقة أن سبينوزا الذي ربط مفهومي النبوة والوحي، بمدى القدرة على التخيل، أو بمدى انطلاق الخيال أو خصوبته كما وَرَدَ، لم يتعمَّق فيما طرح، مما يترك القارئ في حيرة؛ إذ أنه قد يترك لديه انطباعا، بأن الوحي قاطبة، من صنع خيال النبي، أو أن النبي يُطلِق خياله ويُنَقّب فيه، بغية استحضار مادة وحيه، مما يشي بأن الأمر يقتصر على مُجرَّد سعة الخيال وتنوعه، أو أنه قد يترك انطباعا (من دون أن يكون "سبينوزا" بالضرورة يقصد ذلك) بأن الخيال النبوي يتماهى مع نوع من الانفصال عن الواقع، أو العيش بالأوهام، كأحلام اليقظة مثلا، كما قد يتلقفه البعض، تبعا لما هو مُتعارف عليه لمفهوم الخيال.

حول هذا يقول الكاتب الفرنسي "جوفروا" عن عالم الخيال العرفاني الذي نحن بصدده، بأنه "كل شيء، ما عدا أن يكون خيالا بالمعنى المُعتاد الذي

---

(1) - المقصود هو تكليم الله لموسى، حيث سمع موسى كلام ربه، عندما تلقى منه لَوْحَي الحجارة وعليهما الشريعة والوصايا. انظر سفر الخروج: 24 وما بعده.

(2) - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 122.

(3) - المصدر نفسه، ص 137.

(4) - المصدر نفسه، ص 129.

(5) - المصدر نفسه، ص 141.

اتخذتـه هـذه الكلمـة فـي اللغـة الفرنسـية"[1]. أمـا مواطنـه "هنـري كوربـان" الـذي يُعتَبـر مـن أبـرز المستشـرقين، الذيـن بحثـوا فـي هـذا النـوع مـن الخيـال، فيضيـف فـي كتابـه "الخيـال الخـلّاق فـي تصـوف ابـن عربـي": "بَيـدَ أن ثمَّـة تحذيـرا أساسيا يفـرض نفسـه هنـا؛ هـذا الخيـال لا يلـزم أبـدا الخلـط بينـه وبيـن الفنطازيـا، فكمـا لاحظ مـن قبـل "باراسيلسـي" فـإن الفنطازيـا علـى خـلاف الخيـال، هـي عبـارة عـن لعبـة للفِكـر، ولا أسـاس لهـا فـي الطبيعـة، فهـي ليسـت إلّا حجـر الزاويـة لـدى المجانيـن. إنـه تحذيـر جوهـري، فهـو يقينـا مـن خطـر خلـط رائـج، ناجـم عـن تصـورات للعالـم، بحيـث إذا مـا نحـن استمرينا فـي الحديـث عـن وظيفـة خلّاقـة للخيـال، فسـيكون ذلـك كمـا لـو كان الأمـر يتعلـق بمجـاز"[2]. وبالتالـي فـإن هـذا النـوع مـن الخيـال تبعـا لكوربـان، ليـس لـه أي علاقـة بمـا نعرفـه عـن مفهـوم الخيـال الشـائع؛ إذ لا "يتعلـق الأمـر بفنطازيـا، أكانـت إنسـانية أم لا، ولا بالمَلَكـة التـي تفـرز مُتخيّـلا يتماهـى مـع اللاواقعـي، ولا حتـى بمـا نعتبـره ملكـة الإبـداع الجمالـي؛ إن الأمـر يتعلَّـق بوظيفـة أساسـية إطلاقـا، مُنتظمـة فـي عالـم مخصـوص بهـا، تتمتـع فيـه بوجـود كامـل الموضوعيـة، يكـون فيـه الخيـال الملَكَـة المُدرِكـة بامتيـاز"[3].

أمـا عـن "الوجـود كامـل الموضوعيـة" الـذي يتحـدَّث عنـه كوربـان، فتلـك قضيـة تتطلـب المُعاينـة، وذلـك مـا سـنتطرق اليـه لاحقـا. ولكـن بالعـودة إلـى "سـبينوزا" ومفهومـه حـول الخيـال النبـوي، فهـو يعتقـد بـأن الخيـال لوحـده لا يُمكنـه أن يمنحنـا يقينـا، مـن دون أن نُخضعـه إلـى النهـج الفلسـفي فـي المُحاكمـة؛ مثـل الاسـتدلال، أو مثـل "المنهـج الاسـتنباطي الـذي يبـدأ مـن بديهيـات وتعريفـات، تتسلسـل منهـا القضايـا"، وإلّا فـإن النبـوة تبقـى مُفتقدة لليقيـن، مـا دامـت تعتمـد علـى الخيـال وحـده. حيـث إن لغـة الوحـي كانـت مُجـرَّد لغـة يسـيرة مُوجَّهـة إلـى عامـة النـاس، ولـم تتنـاول قضايـا فلسـفية عميقـة، تبعـا لسـبينوزا، وبذلـك يتعـذَّر إخضاعهـا للبرهـان الفلسـفي.[4]

وأمـا عـن غيـاب اليقيـن، فـلا يُمكننـا الاختـلاف مـع سـبينوزا، عندمـا يتعلـق الأمـر بمعالجـة وتأويـل وصياغـة نصـوص الوحـي، كمـا سـنبيّن لاحقـا. كمـا لا يُمكننـا الاختـلاف معـه حـول ضـرورة البرهـان الفلسـفي فـي مُعالجـة القضايـا الفلسـفية

[1] - المستقبل للإسلام الروحاني، مصدر سابق، ص 198.

[2] - الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي، مصدر سابق، ص 157.

[3] - المصدر نفسه، ص 13.

[4] - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، أنظر الصفحات 142، 337، بتصرُّف.

العقلية. وأما عن القضايا الباطنية المحضة، ففي كتابه سالف الذِكر، يقول "هنري كوربان" في سياق نقده لطريقة تفكير الإنسان في الغرب، التي ترفض قبول الماورائيات، كظاهرة تجلِّي المَلَك في حضرة الخيال: "يظل صعبا علينا للأسف، أن نضع فكرنا في مستوى التجلّي؛ ربما لأنه علينا بدءا التغلب على عادة فكرية مُتجذرة فينا عبر قرون من التفلسف والكلام، واكتشاف أن كليَّة وجودنا لا تتمثل فقط في ذلك الجزء الذي نسميه اليوم شخصنا. فتلك الكلية تتضمن أيضا شخصا آخر،[1] أي مُعادلا مُتعاليا يظل غير مرئي لنا، وهو ما يسميه ابن عربي عيننا الثابتة، أعني الاسم الإلهي الذي يخصّنا، وهو ما كان يُسمَّى في إيران القديمة: الفراقارتي"[2]. فهذا النوع من الخيال تبعا لكوربان، ليس مُجرَّد وهم، بل هو "ركن من العلم الحق الذي هو المعرفة، والذي بدونه لا مجال ثمَّة إلّا للمعرفة النافلة؛ فعلم الخيال هو الذي يجعلك تُدرك معنى الموت بالمعنى الباطني، أي باعتباره يقظة، تكون قبله كما لو كنتَ في حلم واستيقظت. ومن الصعب بعد هذا ان نرفع من مقام علم الخيال إلى ما هو أعلى مرتبة"[3].

وفي الحقيقة أن "سبينوزا" كان قد قام بما يُشبه الكشف، لجوانب من ظاهرتي النبوة والوحي، عبر كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة". ذلك الكتاب الذي لا يُمكن تجاهله، عند مُحاولة تحصيل معرفة حول ظاهرة الوحي وتداعياتها؛ إذ أنه يُعتبَر مرجعا هاما للإطلال على مفهوم النسبية في تلك الظاهرة، عبر إخضاعها للنقد التاريخي، تبعا لما وصلنا من نصوصها. ولكن بحثه في الحقيقة، لم يكن معنيا بفهم ماهية الظاهرة ذاتها، كما فعل سلفه وابن دينه، اليهودي "ابن ميمون" مثلا. إذ أن "سبينوزا" اكتفى باستنباط الأحكام عبر البحث في نصوص العهد القديم، وإظهار ثغراته وتناقضاته وجوانبه اللاعقلانية واللاإنسانية. علاوة على تسليطه الضوء على مدى تأثر الوحي بشخصية الأنبياء ومزاجهم وبيئتهم، كما سنورد لاحقا. بمعنى أنه تطرَّق إلى الجانب الظاهري، لا الباطني للوحي، ولكنه بنفس الوقت لم يدّعِ معرفة بماهية الوحي وآليته وفحواه. إذ يقول: "أما فيما يتعلَّق بقوانين الطبيعةِ التي صدر هذا الوحي طبقا لها، فإني أعترف بأني لا أعلمها"[4]... نحن "لا نعلم عن النبوة علما صحيحا، أي أننا لا نستطيع

---

[1] - يتحدَّث كوربان عن الملاك الذي اعتبره ابن عربي، بمثابة القطب السماوي، الذي يُناظر القطب الدنيوي للوجود الفردي لكل إنسان، انظر الصفحة 230 مثلا، من كتاب كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مصدر سابق.

[2] - المصدر نفسه، ص 155.

[3] - المصدر نفسه، ص 187.

[4] - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 137.

تفسيرها بالعلل الأولى"[1]. وكهامش لهذا التناول نود أن نُشير، إلى أن فكر سبينوزا في الحقيقة، هو أقرب إلى الفلسفة العقلية الخالصة، من قربه إلى العرفان. وبالتالي فإنه من العسير ربط فكره بالتصوف، كما ذهب البعض، مِمَن ربطوا نظريته حول "وحدة الله مع الطبيعة"، بنظرية "وحدة الوجود" لابن عربي مثلا؛ إذ أن مفهوم سبينوزا حول "وحدة الوجود" يذهب إلى أن الله هو الطبيعة، أو أنه هو نظامها وقوانينها، وقدرته هي قدرتها، مُحاولا تنزيه الله عن مفهوم إله القبيلة الوثني، المُجسَّد والمُنفصِل عن الطبيعة، والذي لا يتدخل في شؤونها إلا في حال حدوث مُعجزات.[2] ولكن سبينوزا لا يُشير إلى أي اعتقاد باطني أو ماورائي؛ إذ أن مفهومه حول الله، يتسم بالنهج الفلسفي العقلي، الذي لا يُمكن إنكار سُموه وجماليته، وكذلك أهميته، بغية تحرير الأفهام من الخرافات، وتقريبها إلى المفهوم الكلي الشامل لله. ولكنه بنفس الوقت، هو فكر مُتمايز عن النهج الصوفي الروحاني، فيما يتعلق بمفهوم الله، وبفهم وتأويل نظرية "وحدة الوجود" العرفانية. حتى أن "القبالة" التي تُمثِّل الجانب الصوفي الباطني في اليهودية، يعتبرها سبينوزا، نوعا من الترهات والخبل.[3]

وبذلك، لكي نقترب من المفهوم الباطني للوحي وعلاقته بالخيال، لا بُدَّ لنا من تجاوز "سبينوزا" مؤقتا، في هذا السياق، والعودة إلى سلفه "ابن ميمون"، الفيلسوف وعالم الدين اليهودي، الذي يَعتبِر أن "كمال" القوة المُتخيلة بالفطرة، هو أساس النبوة، أو أنه بعينه سبب النبوة، وبأن كمال تلك القوة المُتخيلة، قد يصل بالإنسان إلى أسمى وأكمل مرتبة يُمكن أن يبلغها بشر. إذ يقول: "اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عز وجل، بوساطة العقل الفعَّال على القوة الناطقة أولا، ثم على القوة المُتخيلة بعد ذلك. وهذه هي أعلى مرتبة الإنسان وغاية الكمال الذي يُمكن أن يُوجَد لنوعه، وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المُتخيلة. وهذا أمر لا يُمكن في كل إنسان بوجه، ولا هو أمر يصل إليه بالكمال في العلوم النظرية وتحسين الأخلاق، حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجمله، دون أن ينضاف لذلك كمال القوة المُتخيلة في أصل الجبلة، على غاية ما يُمكن... وقد علمت أيضا، أفعال هذه القوة المُتخيلة من حفظ

---

[1] - المصدر نفسه، ص 139.

[2] - انظر المصدر نفسه، ص 167، وكذلك فصل "المعجزات" من نفس المصدر، ص 213-218. انظر أيضا كتاب سبينوزا: "علم الأخلاق"، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2009، الباب الأول: "في الله"، والباب الثاني: "في طبيعة النفس وأصلها".

[3] - المصدر نفسه، ص 289.

المحسوسات وتركيبها، والمُحاكاة التي في طبيعتها. وأن أعظم فعلها وأشرفها إنما يكون عند سكون الحواس وتعطلها عن أفعالها؛ حينئذ يفيض عليها فيض ما بحسب التهيؤ، هو السبب في المنامات الصادقة، وهو بعينه سبب النبوة، وإنما يختلف بالأكثر والأقل، لا بالنوع"[1].

ولكن ذلك الفيض العقلي، ليس شرطا كافيا في جميع الحالات لبلوغ مقام النبوة، تبعا لابن ميمون؛ فإذا كان ذلك الفيض العقلي فائضا على القوة الناطقة فحسب دون المُتخيلة، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر. وأما إذا فاض على المُتخيلة فقط، مع تقصير في الناطقة، فإن هذا الصنف هم الكهنة والزاجرون ومُدبِّرو المُدن وواضعي النواميس وذوي الأحلام الصادقة. وأما إذا كان ذلك الفيض على القوتين معا، وكانت المُتخيلة على غاية كمالها، فإن هذا هو صنف الأنبياء.[2]

والنبوة تبعا لابن ميمون، هي نوع من الكمال في طبيعة الإنسان، ولكن لا بُدَّ من استحضار ذلك الكمال الكامن عبر الارتياض، ليخرج ما في قوة النوع إلى الفعل. ذلك أنه كما للنوع الواحد من الكائنات صفات يشتركون بها، وكذلك فإن للأنبياء سمات تجمعهم؛ فبالتوازي مع كمال القوة المُتخيلة، يجب أن يكون "جوهر الدماغ في أصل جبلته، على غاية اعتداله في صفاء مادته ومزاجه الخاص بكل جزء من أجزائه وفي مقداره ووضعه، ولم تعقه عوائق مزاجية من أجل عضو آخر". ويجب كذلك، أن تكون فكرة المرء قد تعطلت، وأخلاقه قد رَفُعَت، وبطُل تشوقه للرياسات الزائفة؛ كطلب الغلبة وحُبّ تعظيم الناس له وكسب طاعتهم. كما يجب أن تكون قُوَّتا الشعور والإقدام لديه قويتين جدا، فإذا فاض العقل عليهما، قَويتا أكثر فأكثر. وبهذا تجد الأنبياء يدركون أمورا إلهية غريبة، ويُخبرون بأشياء لا يستطيع الإنسان بمُجرَّد الحَدْس والشعور أن يُخبر بها.[3]

تبعا لما سلف من قول لابن ميمون، يُمكن لمفهومَي النبوة والخيال أن

---

[1] - دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 400-401.

[2] - المصدر نفسه، فصل 37، ص 406، بتصرُّف.

[3] - المصدر نفسه، انظر الفصل 32 ص 390، والفصل 45 ص 443، وكذلك الفصل 36 ص 402-404، والفصل 38 ص 409-410، بتصرُّف.

يأخذا منحى مختلفا، أو شكلا أكثر وضوحا وتحديدا في أذهاننا، مُقارنة بما أشار إليه "سبينوزا" مثلا؛ وذلك بأن الأمر يتعلق أساسا بكمال القوة المتخيلة لدى الأنبياء، لا بمجرَّد وفرة الخيال، أو جموحه وعدم انضباطه مثلا، ولا بهيام الأفكار أو تشتتها وعدم مركزيتها، بمعنى الخيال السالب المُنفعل بأهواء النفس وتقلباتها كما قد يخطر للمرء. علاوة على ضرورة المرور بمقدمات مثل "حفظ المحسوسات وتركيبها"، وبتداعيات تتمثل في الغياب الحسّي وتعطّل وظائف الحواس، كما أشار ابن ميمون.

وحول هذا يُشير ابن خلدون، إلى أنه عندما تكون قوى الإدراك الحسي مُرتَّبة ومرتقية إلى القوة العُليا منها، المُسمَّاة بالمُفكِّرة، التي يُعبَّر عنها بالناطقة، فإن الحواس حينها تتعطل وتنسحب من محيطها الحسي، نحو الإدراك الباطني، حيث يدمج الحسُّ المُشترك الحواسَ الخمس باختلاف مجالاتها ووظائفها، ويصهرها ضمن حاسة باطنية واحدة، ثم ينقلها إلى الخيال الذي يُمثل الشيء المحسوس في النفس برتبته المُجرَّدة. ليرتقي الخيال بعد ذلك إلى مراتب أعلى، بإدراك المعاني عبر الواهمة، ثم إيداع المدركات كلها مُتخيَلة في الحافظة. "فالواهمة لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات؛ كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب، والحافظة لإيداع المُدركات كلها مُتخيلة، وهي كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها". ثم لتُرفَع جميعها بعد ذلك إلى قوة الفكر، حيث التوجه نحو الرؤية والتعقل، عبر ما يكمن في النفس من النزوع إلى التسامي بماهيتها الإلهية بالاستعداد والقوة، لكي تصبح إلهية بالفعل والتعقل والتماهي، حيث ينسلخ المرء من بشريته وجسمانيته، فيحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي.[1]

وأما عن مجموعة المُصطلحات التي أوردناها لكل من ابن ميمون وابن خلدون، والتي عادة ما يستعملها أهل العرفان، حول تبيان المراتب التي يمُرُّ بها الخيال قبل تلقي الوحي؛ مثل المُفكرِّة والناطقة والواهمة والحافظة والمُتصرِّفة والحس المُشترك وما إلى ذلك، فإن تلك التسميات هي أقرب إلى القضايا العرفانية النظرية، من قربها إلى الوسيلة العملية لإيضاح مفهوم الخيال للقارئ العادي. علاوة على أن تفصيل شرحها يحتاج إلى الخوض في بحث منفصل، لذلك سنكتفي بإيجاز المعنى منها، تبعا لما هو مُتاح للعامة من بعض شروحات أهل الخاصة.

[1] ـ مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 208-209، بتصرُّف.

فلو ابتدأنا بتناول الخيال بمفهومه العام، يُمكننا اعتباره بمثابة الواسطة بين الفكرة المُجرَّدة والوجود الفعلي؛ فلكي تتحول أي فكرة إلى واقع، أو لكي تتجلى، لا بُدَّ من مرورها عبر عملية تخيّلية، وكلما اتسمت الفكرة بمزيد من التحديد، كلما تزامن ذلك مع خيال أوضح لها، وكلما كان الخيال أوضح، باتت الفكرة أقرب إلى التحقيق الفعلي. وبالتالي، فإن كل ما أنجزه الإنسان إراديا، لا يُمكن فصله عن بذور واقع خيالي له، إذ أن للخيال قدرة على تطويع الواقع، أو على إخراج الواقع من اللاواقع، عبر سلسلة لامتناهية من الابتكارات، التي لا يُمكن أن يحدَّها حدٌّ ما دام هناك خيال فاعل.

وأما عن قوة الخيال في سياق ما نتناوله، فلو حاول أحدنا مثلا أن يُغمض عينيه ويتخيَّل صورة لمادة ما، فإن تلك الصورة التي نضعها في خيالنا لا تلبث أن تتلاشى تفاصيلها بعد بضع ثوانٍ، إلى أن تُحجب الصورة كليا بعد ذلك بوقت قصير. أما من كانت مَلَكة الخيال لديهم قوية أو كاملة كما ذكر ابن ميمون، كالأنبياء ومن اقترب من مقامهم، فهم يمتلكون بالفطرة، القدرة على حفظ تلك الصُوَر المُرتجاة في خيالهم إلى وقت يطول، عبر تركيز مُنضبط وإدراك صارم، بحيث أن المادة المُتخيَّلة تبقى مُتسمة بالثبات وجلاء التفاصيل إلى درجة الكمال، أو إلى درجة أنها تُحاكي الإدراك الحسّي في وضوحه وجلائه، وكأنها هو.

ومن ثمَّ، فإن الصُوَر المُختزنة لا بُدَّ أن تخضع لنوع من التركيب والتصرُّف، كما أشار ابن ميمون حول "حفظ المحسوسات وتركيبها" عبر "القوة المُتصرفة" التي تتصرَّف بما تم تخزينه من صُور، فتقوم بتركيب وتجزئة صُوَر، مما تمَّ إدراكه سلفا من المُحيط الحسّي. أما مجموع تلك الصور بعد تركيبها في الخيال، فهو شكل ليس له وجود في العالم الحسّي. وفي هذا يقول الشيرازي: "فإن لنا ان نُركِّب الصور المحسوسة بعضها ببعض ونفصلها بعضها عن بعض، لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج؛ كحيوان رأسه كرأس إنسان وسائر بدنه كبدن فرس وله جناحان"[1]. أو كما يقول ابن عربي: "وقد تأخذ القوة المُصورة أمورا من موجودات مختلفة كلها محسوسة، وتركِّب منها شكلا غريبا ما أبصرته قط حسّا بمجموعه، لكن ما فيه جزء إلَّا وقد أبصرته"[2]. والأصل في الخيال تبعا لابن عربي، هو الانطباعات الحسّية؛ فمن كان ضريرا بالولادة مثلا، لا ينتقل

[1] - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء التاسع، ص 214.
[2] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 39.

إلى خزانة خياله صُوَر الألوان، وكذلك فإن الأبكم، لا ينتقل إلى خزانة خياله صُوَر الأصوات ولا الحروف اللفظية، هذا كله إذا عدمها في أصل نشأته.[1] فالعالم الحسّي، ولو تمَّ التصرُّف بأجزاء من موجوداته، إلّا أنه يبقى هو مُرتكز الخيال ومادته الأولية، إذ يتمّ الارتكاز على المحسوس، بغية الترقي إلى اللامحسوس، تبعا لما يصف الغزالي كذلك: "والعالم الحسي مرقاة إلى العالم العقلي، ولو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة، لانسدَّ طريق الترقي إليه. ولو تعذَّر ذلك، لتعذَّر السفر إلى حضرة الربوبية والقرب من الله تعالى"[2].

وهكذا، فعندما يكون العقل قد أفرغ جميع مكنوناته، وتعفَّف عن كافة ضروب التفكير، وتسامى عن جميع المُدرَكات الحسّية لينصبَّ إدراكه كله على المادة المُتخيَّلة، عبر إدراك نقي غير مُنقطع: {مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى}[3]، يبدأ المرء حينها بفقدان إحساسه بفرديته وبنفسه كذات مُستقِلّة، حيث تبدأ الثنائية بين المُدرِك والمُدرَك بالاضمحلال، إلى أن يصيرا واحدا مُنغمسا بالذات الكونية ومُتوحدا بالمُطلق، بعد أن يفقدا كلّا من الانتماء الحسي والهوية الفيزيقية. هنا تحصل الغيبة عن الحس، حيث يغيب الرائي والمرئي ولا تبقى سوى رؤيا؛ يغيب المُدرِك والمُدرَك، ولا يبقى سوى إدراك، فيصبح الإدراك خالصا، بلا مُدرِك أو مُدرَك. وهل الروح الكلية شيء آخر سوى الإدراك، أو إدراك الإدراك؟[4]: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ}[5]. ولكن بما أن الذوق خيالي، ففي تلك الحاضنة الإدراكية، ثمَّة مادة مُتخيَّلة يكون قد انطبع أثر منها في القلب، فيصبح الشهود الخيالي شهودا قلبيا، مرئيا بالبصيرة، بعيدا عن الخيال الذهني والتفكير والحواس. ثمَّ لتُتاح مُشاهدة الحق وسماع خطابه، في عالم باطني نقي

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 373، بتصرُّف.

(2) - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، مصدر سابق، ص 152.

(3) - النجم: 17.

(4) - وَرَد في كتاب "الأوبانيشاد" (مصدر سابق) نصا يُحاكي الآية 103 من سورة الأنعام: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ}، إذ نقرأ في الصفحة 181 من الكتاب: "لا يُمكنك أن ترى من يرى البصر، ولا يُمكنك أن تسمع من يسمع السمع". ذلك أن الله، أو البراهمن "لا حواس له... هو ذات الحواس... بعيد عن مدى فهم الحواس" (ص 85، 87). "الذي يسكن بالحاسة، وليس بحاسة، والحاسة لا تعرفه... الذي يسكن بالإدراك... والإدراك لا يعرفه... لا يُمكن إدراكه، لكنه هو الإدراك" (ص 188). "لم يُخطئ من يعبد البراهمن، مثلما يعبد الإدراك" (ص 105). وكذلك "ليست الذات إلا أذن الأذن، وعي الوعي، كلمة الكلام، عين العين، تنفس التنفس" (ص 55). وذلك ما يتوافق كذلك مع الديانة الطاوية، حول مفهوم الله، أو التاو، إذ أنه ليس سوى الإدراك نفسه.

(5) - الأنعام: 103.

من دنس الارتباطات الحسّية، حيث يتم خرق حجاب الأنوار السماوية وإشراق نور الشمس الباطنية وتلقي لُغة العُلو: {لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى}[1].

يقول ابن عربي: "حال الذهاب عند الطائفة، غيبة القلب عن حسّ كل محسوس بمُشاهدة المحبوب... فإذا ذهب المحسوس عن حسّه في ظاهر الصورة، كما يذهب في حق النائم، انصرف الحسّ إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله"[2]. وأما عن خطاب الوحي تبعا لابن عربي، فهو في أصله خطاب إجمالي، يسبقه فك الارتباط مع شؤون الجسد. إذ يصف الوحي المُحمَّدي بأنه: "نزول قلبي وخطاب إجمالي، كسلسلة على صفوان، فاجعل بالك لهذا التشبيه، فاشتغل القلب بما نزل إليه ليتلقاه، فغاب عن تدبير بدنه"[3]. أو أنه تبعا لابن سينا، معنى كلي غير مُفصّل ولا مُنظّم، ولكن القوة الخيالية، هي التي تضفي عليه التفصيل والتنظيم. إذ يقول الأخير: "النفس إذا طالعت شيئا من الملكوت، فإنها لامحالة تكون مُجرَّدة غير مستصحبة لقوة خيالية أو وهمية أو غيرها، ويُفيض عليها العقل الفعَّال ذلك المعنى كليا غير مُفصَّل ولا مُنظَّم دفعة واحدة، ثمَّ يَفيض عن النفس إلى القوة الخيالية، فتتخيله مُفصَّلا مُنظَّما بعبارة مسموعة منظومة"[4].

وكذلك يُقارن ابن سينا بين ما يُمكننا تسميته بالخيال المُنفعل أثناء النوم، وبين الخيال الفاعل أثناء اليقظة، أو ذلك الذي يؤدي إلى غياب اليقظة. إذ يقول: "نحن إذا رأينا شيئا في المنام، فإنما نعقله أولا، ثم نتخيله. وسببه أن العقل الفعَّال يفيض على عقولنا ذلك المعقول، ثمَّ يفيض عنه إلى تخيلنا. وإذا تعلمنا شيئا، فإنما نتخيله أولا، ثمَّ نعقله، فيكون العكس". ذلك أن "عقلية الشيء هي تجريد عن المادة، وإذا لم يكن مُجرَّدا لم يكن معقولا، بل مُتخيَّلا"... "والنفس لا تكون عاقلة بالحقيقة، إلا بعد التفرُّد والتجرُّد عن المادة، فإن معنى عقلية الشيء، هو أن يتجرَّد العاقل عن المادة ويتجرَّد المعقول عن المادة".[5]

(1) - النجم: 18.
(2) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 384.
(3) - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 211.
(4) - أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا: "التعليقات"، تحقيق وتقديم، د. عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 82.
(5) - المصدر نفسه، ص 83-80.

ففي حال ما أسميناه خيالا مُنفعلا، تَرِدُ الصور لا إراديا على الخيال في حال النوم، كما يحصل في الأحلام والرؤى. أما الخيال العرفاني الفاعل، فعبره يتم استحضار وتركيب الصُوَر الخيالية بشكل إرادي وشعوري في حال اليقظة، إلى أن يحصل التعقل ثمَّ المُشاهدة الباطنية، وذلك كمقدمة لورود الوحي. ولكن الخيال الفاعل في هذا الحال، هو أشبه بعملية تفعيل للخيال المُنفعل، ذلك أن النتيجة واحدة من حيث المبدأ؛ فالخيال الذي كان فاعلا في حال اليقظة، لا يلبث أن يتحول إلى خيال منفعل سالب في حال غياب اليقظة، عند وُرود الوحي، حيث لا إرادة ولا سلطان لمتلقيه، فيما يتعلق بعملية صياغة الرسائل التي تَرِده من عالم الغيب، والتي تتجلَّى في كيانه الباطني على هيئة رموز، وليقوم بدوره بإدراك باطني لماهيتها، ومن ثمَّ مُحاولة تأويل دلالاتها. وثمَّة ما يشترك به الحالان في جانبهما المُنفعل؛ حيث إن الوارد لا يكون رسائل مُباشرة واضحة، وإنما يكون غالبا على هيئة مُعطيات مُرمَّزة، أو صُوَر تتطلب المُعالجة لفهم افتراضي لمغزاها.

وعموما، فإن تلك الإدراكات الباطنية، سواء كانت وحيا أو رؤى، فإنها وإن كانت ذاتية بحتة، إلَّا أن منبعها هو الذات الكلية، وليس الذات الفردية. وهي إن لم يكن لها وجود موضوعي بالهيئة التي يُمكن إدراكها حسّيا بشكل مُباشر، إلا أن لدلالاتها وانعكاساتها وتجلياتها، اتصال بالعالم الموضوعي المُدرَك بالحواس؛ فالرؤى الصادقة مثلا، هي مُعايشة ذاتية بحتة، ولكنها تُخبرنا عمَّا حدث، أو يحدث، أو سيحدث في العالم الموضوعي. بمعنى أنه على الرغم من أنها ظاهرة ذاتية، إلّا انها مُتصلة بجميع أبعاد العالم الموضوعي زمانيا ومكانيا، لأنها ليست ذات منشأ فردي بشري، وإنما ذات منشأ كلي شامل، مُتصل بعالم الغيب. وبالتالي، فعلى الرغم من أن الله يتعالى في ذاته على الوجود الحسي، وعلى الوجود الموضوعي الذي يُمكن رصده عبر إحداثيات الزمان والمكان، إلّا أنه ليس مُجرَّد وهم يخلقه الأنبياء في خيالهم الذاتي، حيث لا وجود له إلا هناك. من دون أن يعني ذلك، أن له وجودا في مكان آخر، وإنما هو كامن وراء وجود كل شيء، كسبب لذلك الوجود وجوهر له. وبذلك لا حقيقة إلّا هو، ولا وجود إلّا له، وكل ما عداه غير موجود، أو أن كل ما عداه كالظل، ليس له وجود بذاته، على الرغم من أن الله ليس له وجود حسي. هنا تصح مقولة أهل التصوف، بأن وجود الله يكمن ما وراء النفي والإثبات.

بالعودة إلى الخيال الفاعل الذي يتمّ عبره استحضار ملاك الوحي، فهو بمثابة الكشف عن حقيقة كامنة، لا عن واقع وهمي، أو مُجرَّد واقع مُتخيَّل. أو أنه بمثابة استحضار ما هو كامن، وليس إيجاد ما هو ليس موجودا؛ فالنبي لم يخلق جبريل من خياله المحض، بل كشف الغطاء عن "حقيقة" ميتافيزيقية، عبر الاستعانة بالخيال. وهنا يُمكننا إجراء مُقاربة، لمُجرَّد تقريب مفهوم حضرة الخيال إلى الأفهام فحسب، لا بغية تشبيه الله بأي شيء من عناصر الطبيعة؛ فتجلّي الله في حضرة الخيال، عبر استحضار الشهود الخيالي، قد يصحّ تشبيهه بتجلي الأكسجين على هيئة ماء، بعد أن يتمَّ إقرانه بالهيدروجين، ثُمَّ وضعه في كأس. وعلى الرغم من أن الأكسجين في هذا الحال، موجود يقينا في ماء الكأس، ولكن ما نراه في الحقيقة هو ليس أكسجينا؛ إذ أن الأكسجين بذاته لا يُمكن أن يكون مرئيا لأحد. وكذلك فعلى الرغم من أن شكل الماء، هو شكل الكأس حقيقة في سياق منظار رائيه، إلّا أنه ليس شكل الماء ضرورة في جميع السياقات، ولا هو دلالة على أن الماء يمتلك الشكل الثابت أصلا. وضمن هذه المُقاربة، يصح كذلك قول أهل العرفان، الذي يُحيِّر الأفهام: "هو هو، ولكن ليس هو".

ومن المُفارقة، بأن مداركنا لا تعرف شيئا عن الأكسجين ذاته، إلّا عبر أهل العلم به، على الرغم من أن استمرار مداركنا نفسها مشروط به. وسواء آمنا بوجوده أم جحدناه، فكَّرنا بأهميته أم قلّلنا من شأنه، فإن وجودنا في الحقيقة مدين له، فلولاه لما كان ولما كُنا. فأما إذا تجلَّى على هيئة ماء عبر الاستعانة بالهيدروجين مثلا، أصبح له صفات حسِّية وذوقية، على الرغم من أن "هيدروجين الخيال" هو مُجرَّد وسيلة للتجلي في هذا السياق، وليس ضرورة بذاته. ومن ثمَّ، فإن من ذاق طعم الماء، قد تذوَّق طعم الأكسجين حقيقة، مع أن الأكسجين ليس له أي طعم في الحقيقة!

في سياق تشبيهي آخر، لو افترضنا بأن هناك من لم يعرف الماء أبدا، ولم يُعايش دهشة تجليه أو تذوقه، وطلب مِمَن عرفه أن يصفه له: ما طعمه؟ ما لونه؟ ما شكله؟ فإن جواب من يعرفه سيكون: لا طعم له، لا لون له، لا شكل له، ولكنه يروي الظمأ، ولا مناص للمرء من تذوقه حتى يُدرك ذلك. أو كما يقول أهل التصوف: "من ذاق عرف". إذ ليس هناك معرفة جلية، يُمكن نقلها حول الماء، لمن لم يعرف الماء؛ وهذه هي نسبة التنزيه. أما عن "وعاء الخيال" في هذا السياق؛ فلو وضعنا الماء في كأس له شكل ولون، أو حتى طعم

ما، فإن الكأس سوف يمنح صفات للماء، قابلة للنقل، مع أنها ليست صفات الماء بذاته، وتلك هي نسبة التشبيه.

حول النسبة الأولى؛ نسبة التنزيه، وَرَدَ في أسفار الأوبانيشاد مثلا: "عندما تمتلئ الذات بالبراهمن، فإنها تشاهد كل شيء ولا تشاهد أي شيء"... "كل من يحسّ بالذي لا يتغير؛ النقي، الذي لا جسم له، ولا ظل، ولا لون، يصل إلى البراهمن. ذلك الإنسان سوف يدرك كل شيء"... "عندما يصير القلب طاهرا، تكشف الذات غير الشخصية، النقاب عن نفسها".[1]

أما عن نسبة التشبيه، فنقرأ في نصوص الأوبانيشاد كذلك: "البراهمن هو الذي دخل في كل شيء خلقه، وعندما دخل في كل شيء، صار هو بذاته الشكل، رغم أنه لا شكل له"[2]. وكذلك يتحدَّث ابن عربي في سياق عرفاني، عن أن الحق يتنوع تجليه في الصُوَر إلى ما لانهاية، وكذلك العلم به، ثم يقوم بتعليل ذلك بقوله: "فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل، بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم، لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة، إن كان الفص مستديرا. أو من التربيع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفص مربعا أو مسدسا أو مثمنا، أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير".[3]

هنا في فضاء هذا التنوع من التنزيه والتشبيه؛ من مُحاولة تلمُّس ماهية جوهر الكون، يبرز إبداع الإنسان وغنى مكنوناته، في مُحاولات التفافه على كثافة الظواهر الحسّية، بغية الاتصال باللامُدرَك واللامحسوس؛ الاتصال مع "الحقيقة" الواحدة، على الرُغم من اختلاف مسارات السعي إليها، واختلاف الأخبار حولها. وهنا تكمن كذلك، النسبية في فهم المُطلق، أو نسبية تعدُّد الطُرق نحو الواحد. وبالتالي، فإن قضية تشبيه الله في هذا السياق، لا تُعتَبر قضية إشكالية تحطّ من مرتبة أي دين؛ ذلك أن الإنسان منذ أن كان، وهو يتوق لأن يروي بعضا من ظمأه، عبر تحصيل معرفة ما، حول السرّ الدفين، الذي

[1] - الأوبانيشاد، مصدر سابق، انظر الصفحات: 48، 73، 92.
[2] - المصدر نفسه، ص 106.
[3] - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 120-121.

يتعالى في ذاته عن أن يُعرَف. ومن ثمَّ، فإن الأزمة فعليا، ليست في مُحاولة وصف من لا صفات له، أو تصوير من لا صورة له، عبر تعيين المُجرَّد، بغية تقريبه إلى أفهام الحيارى من البشر مثلا. ولكن الأزمة الحقيقة تكمن فيمن آمن بتعيين المُجرَّد، ثم ادَّعى امتلاكه له بعد أن تعيَّن، كحقيقة نهائية مُطلقة، مع أنه في الحقيقة لم يمتلك في هذا السياق سوى وثن. وأما إذا كان هناك من يدَّعي امتلاك المُجرَّد بذاته، فهو في الحقيقة لن يمتلك سوى وهم؛ ذلك أن المُجرَّد لا يُمكن الإحاطة بكنهه، حتى يُمكن امتلاك حقيقته.

تبقى ثمَّة قضية في غاية الإشكالية، تتعلق بمفهوم الخيال العرفاني. حتى أن تلك القضية، تخلق إشكالية حقيقية كذلك، فيما يتعلق في فهم وتقديم ظاهرة الوحي؛ ذلك أننا كُنا قد أشرنا في مواقع عدّة، بأن الوحي هو ظاهرة باطنية، وبأنه رؤيا قلبية، لا رؤية حسّية بحيث يُمكن معاينتها موضوعيا في العالم الحسي. وكنا قد استشهدنا بالعديد من الآيات القرآنية حول ذلك، حيث لم يَرِد في القرآن ما يُمكن فهمه، على أن النبي قد رأى ربه بعيونه الظاهرة، سواء في حضرة الخيال أو غيرها، وإنما كان قد رآه بقلبه. وكُنا قد أشرنا كذلك، بأن ورود الوحي لا بُدَّ أن يترافق مع غيبة عن الحسّ بأي نوع كان، إذ تتعطل الحواس، ويغيب المرء عن تدبير بدنه وعن المحيط الموضوعي قاطبة، حيث سُقنا كذلك العديد من الأدلة والشواهد، عبر ما قاله كل من ابن عربي وابن خلدون وابن ميمون والغزالي والقشيري وابن سينا والطباطبائي والشيرازي، علاوة على أقوال بعض المستشرقين، أمثال "ماكس ڤيبر" و"نولدكه". ولكن الإشكالية تكمن أنه في مُقابِل الخيال المُتصل أو الخيال المُقيَّد الذي تحدَّثنا عنه، ثمَّة ما تمَّ تسميته، بالخيال المُنفصل، أو الخيال المُطلق، أو التجسد الخيالي؛ بمعنى تجلّي الخيال بحيث يُمكن إدراكه بعينين مفتوحتين وبدون غيبة عن الحسّ. إذ يتحدَّث أهل التصوف، بأن للخيال حضرات، منها حضرة تتجلى فيها المُشاهدة وكأنها واقع مُستقِل عن ذات رائيها، وذلك أمر لا يُمكننا تجاوزه أو إنكاره أو الالتفاف عليه، كونه قد قال به أكابر أهل العرفان من السنة والشيعة، علاوة على بعض المستشرقين، أمثال هنري كوربان وغيره. ولذلك لا نجد بُدًّا من الخوض في بعض حيثيات تلك الظاهرة، وذلك كسعي للحفاظ على مفهوم الوحي من الخلط وإساءة الفهم، وكذلك حفاظا على الظواهر الروحية من الاقتران بالخرافات والأساطير، من دون أن ندَّعي بأننا نمتلك يقينا، فيما نجتهد لتبيانه.

يقول ابن عربي: "ولقد بلغ بي قوة الخيال، أن كان حبي يُجسّد لي محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسّد جبريل لرسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه، ولقد تركني أياما لا أسيغ طعاما؛ كلما قُدّمت لي المائدة، يقف على حرفها وينظر إليَّ ويقول لي بلسان أسمعه بأذني: تأكل وأنت تُشاهدني! فأمتنعُ من الطعام ولا أجد جوعا وأمتلئ منه، حتى سمنتُ وعبلتُ من نظري إليه، فقام لي مقام الغذاء. وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء، لأني كنتُ أبقى الأيام الكثيرة لا أذوق ذواقا، ولا أجد جوعا ولا عطشا، لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني"[1]. وكذلك تبعا لابن عربي: إن "المُتخيَّل قد يكون من داخل في القوة، وقد يكون من خارج بتمثل الروحاني، أو التجلي المعروف عند القوم. ولكن هو خيال حقيقي، إذا كان المزاج المستقيم المهيأ للحق"[2].

بادئ ذي بدء، يُمكننا الإشارة على أن ذلك "التجسد الخيالي" الذي عايشه ابن عربي، من خارج لعينه، لا بُدَّ أن يسبقه غيبة عن الحسّ، كما كنا قد أوردنا حول مفهوم الخيال العرفاني ومفهوم الوحي كذلك، مُستعينين بأقوال العديدين من أهل العرفان، بما فيهم ابن عربي نفسه. وبالعودة لما أسلفنا ذكره في هذا الفصل مثلا من أقوال لابن عربي، حول رؤية الحق، نجده يقول: "وما ظهر هذا الأمر إلا في هذه الحضرة الخيالية، في حال النوم، أو الغيبوبة عن ظاهر المحسوسات بأي نوع كان"[3]. كما يقول كذلك: "حال الذهاب عند الطائفة، غيبة القلب عن حسّ كل محسوس بمُشاهدة المحبوب... فإذا ذهب المحسوس عن حسّه في ظاهر الصورة، كما يذهب في حق النائم، انصرف الحسّ إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله"[4]. بمعنى يُمكن فهمه تبعا للقول الأخير مثلا، بأن ذهاب الحسّ الباطني إلى الخيال، مشروط بغيبة القلب عن حسّ كل محسوس، وبغيبة المحسوس عن أي حسّ، كما يحصل في حال النوم. وبالتالي فإن الغيبة عن الحسّ، هي بمثابة المُقدمة الإلزامية لحضور التجلي الشهودي، بما في ذلك الخيال المنفصل.

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 321.
(2) - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 40.
(3) - المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 373-374.
(4) - المصدر نفسه، ص 384.

وحول ذلك يشير صدر الدين الشيرازي كذلك، إلى أن الإدراك الحسّي هو نتيجة للإدراك الغيبي، المُتمثل بالغشي. أو أن الغياب الكلي للحواس، هو بمثابة المُقدمة لحضور الإدراكات الحسّية. إذ يقول: "... ذلك إلى انبعاث نفس النبي صلَّى الله عليه وسلَّم، من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور. ولهذا كان يعرض له صلَّى الله عليه وسلَّم، شبه الدهش والغشي، ثم يرى ويسمع، ثم يقع منه الإنباء والإخبار"[1].

إذن، يُمكننا إعادة التأكيد بأن الشهود في حضرة الخيال، وكذلك الوحي، هما من منشأ غيبي في أصلهما، لا من منشأ حسّي، ويُدرَكان بعيون مُغلقة وغيبة عن سائر المحسوسات، حتى ولو عاد المرء إلى إدراكهما بعيون مفتوحة بعد ذلك. ولكن ذلك يطرح تساؤلا ضروريا: هل هذا الضرب من الإدراك، هو إدراك لحالة موضوعية مُدرَكة للغير؟ أم أنه إدراك ذاتي ليس له حقيقة في العالم الموضوعي؟ وبالتالي، بما أن جبريل هو تجلّي الله في حضرة الخيال، فهل يُمكن أن يتحول الله عبر حضرة الخيال، إلى ظاهرة موضوعية خالصة، بحيث يُمكن لعامة الناس رؤيته والسماع منه بحواسهم الظاهرة؟ أو حتى مُخاطبته ومُلامسته كأي موجود مادي؟

لو عُدنا لبعض الأحاديث النبوية، فالجواب هو نعم، هذا أمر مُمكن، لا بل قد حدث فعلا؛ إذ أن أصحاب الرسول كانوا قد تمكنوا من رؤية جبريل بحواسهم الظاهرة، تبعا للعديد من الأحاديث المروية. وهنا نكون في الحقيقة، قد عبرنا من الروحانية إلى الخرافة والأساطير؛ لمُجرَّد أن هناك بعض الأحاديث النبوية التي تذكر ذلك، حتى ولو كانت تلك الأحاديث تتناقض كليا مع نصوص القرآن وجوهره. أما عندما يحصل التناقض في هذا السياق، فلا شك بأنه من الحكمة أن يعتصم المرء بنصوص القرآن، كمرجعية لها الأولوية على أي منقول آخر.

وأما عن تلك الأحاديث، فهي تتعلق بما نُقِل بأن جبريل كان يأتي لزيارة النبي في بيته، يُحادثه ويسأله، حيث كان يراه أصحابه كذلك. ففي أحاديث رواها البخاري،[2] أتى جبريلُ النبيَ على هيئة الصحابي "دِحْيَة الكلبي"، وكانت

[1] - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 28.
[2] - صحيح البخاري: 3633-4980.

أم سَلَمَة عنده، حيث سمعت حديث جبريل ورأته كما ترى أي إنسان عادي. كما وَرَدَ في سنن النسائي[1] كذلك، بأنه بينما كان يجلس جمع من الصحابة في مجلس النبي، آتاه جبريل على هيئة "دِحْيَة الكلبي" وجلس بجانبه ووضع يديه على ركبتيه، وبدلا من أن يوحي جبريل للنبي مُحمَّد، أخذ يسأله: ما الإسلام؟ وما الإيمان؟ وما الإحسان؟ ومتى الساعة؟ في حديث كان يسمعه الحاضرون، حيث كان النبي يُجيب على أسئلة جبريل، بدلا من أن يتلقى منه. علاوة على أحاديث أخرى ذات إسناد ضعيف، تُشير إلى رؤية عائشة لجبريل على هيئة "دِحْيَة".[2]

وفي الحقيقة أن تلك المرويات تضع المفاهيم الروحانية في الإسلام في مأزق حقيقي، إذ لا يُمكن اعتبارها بمثابة تشبيهٍ لله فحسب، وإنما هي أقرب إلى الوثنية. كما أنها تضع الإنسان الذي يبحث بتجرُّد، في حيرة حقيقية لا يُخرجه منها، إلا الاعتقاد بأن تلك الأحاديث وما تفرَّع منها في الموروث الإسلامي، هي مُضافة إلى السيرة النبوية، وليست جزءا حقيقيا منها، وبأنها مُجرَّد خرافة قد ألصقت بمفهوم الوحي وبظاهرة التجلي الشهودي، وذلك بالاستناد على الإرث الروحاني المنقول، بما في ذلك نصوص القرآن والحديث وأفهام النخبة من أهل العرفان.

فقد وَرَدَ في القرآن آيات عدَّة كما أسلفنا، تُشير إلى أن نزول جبريل هو نزول قلبي لا حسّي: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ}[3]- {قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ}[4]. ووَرَدَ كذلك، بأن النبي كان يرى جبريل بقلبه لا بحواسه: {مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى}[5]. وبأن ملاك الوحي هو روح، لا جسد مادي، ولم يَرِد أي إشارة، إلى أن هناك إمكانية لكي يصبح كذلك: {أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا}[6]- {يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ}[7]- {يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ}[8]- {قُلْ

[1] - سنن النسائي: 4991.
[2] - مسند أحمد: 24462-25131.
[3] - الشعراء: 193-194.
[4] - البقرة: 97.
[5] - النجم: 11.
[6] - الشورى: 52.
[7] - غافر: 15.
[8] - النحل: 2.

نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ}[1].

علاوة على ذلك، فإن التجلي الشهودي كما أوردنا، لا بُدَّ أن يسبقه غيبة عن الحسّ في أي حال كان، وذلك ما لا يُمكن أن يتوفر في حيثيات تلك المرويات، ذلك أن النبي كان يجلس مع صحابته قبل قدوم جبريل المُفترض من الخارج. إضافة إلى ذلك، فإن الخطاب المُوجَّه للنبي، لم يكن خطاب وحي، حيث لم يتسم بالإيحاء السريع أو لغة السرعة أو العُسر كما يكون الوحي عادة، وإنما كان خطابا بشريا عاديا، يتضمن أسئلة مُباشرة وواضحة، كان النبي يُجيب عليها. بمعنى أن النبي هو الذي كان يمنح المعلومات لجبريل المُفتَرض، بدلا من أن يتلقى منه وحيا. ومن ثمَّ لو صحَّت تلك المرويات، لكان من اليسير على النبي أن ينهي الجدل حول صدق رسالته، عبر اطلاعه لعامة الناس على البرهان؛ بأن يريهم جبريل، وهو يهبط عليه مكانيا من السماء، وبذلك فإن دعوته ستكون أقل عسرا وأكثر انتشارا. علاوة على أن الوحي في هذه الحالة، سوف يكون أمرا لا يختص به الأنبياء وحدهم، بل أن جميع الناس يُمكنهم أن يتلقوا وحيا من جبريل، بمعية النبي مثلا، ما دام ملاك الوحي يُمكن أن يُدرَك حسّيا، لكل من له حواس.

وهنا لا بُدَّ من التنويه، أنه في حين نفى كاتب "تاريخ القرآن"، المُستشرق "نولدكه"، رؤية النبي لجبريل على هيئة دِحْيَة، ولا حتى في مشاهدة باطنية،[2] نجد أن "هنري كوربان" قد أورد في كتابه "الخيال الخلَّاق في تصوف ابن عربي" قصة رؤية الصحابة لجبريل على هيئة "دِحْيَة" بحواسهم الظاهرة، مُعتمدا في ذلك على إرث التصوف، وذلك بأن ظاهرة التجسّد الخيالي هي ظاهرة تتسم بموضوعية كاملة وبامتداد واقعي، شأنها شأن أي مادة مُدرَكة بالحواس الظاهرة، إذ يصف كوربان عالم الخيال العرفاني، أو عالم الصُوَر والتمثلات، تبعا لنظرة أهل التصوف حسب تعبيره، على أنه: "عالم واقعي وموضوعي، متماسك وأبدي، مثله في ذلك، مثل العالم المعقول والعالم المحسوس. كما أنه عالم وسط، فيه تتجسدن الروح ويتروحن الجسد، يتكون من مادة ومن امتداد واقعيين، بالرغم من أنهما في حالة لطيفة ولامادية، بالنظر إلى المادة

---

[1] - النحل: 102.

[2] - تاريخ القرآن، مصدر سابق، انظر الصفحات 22، 23، 26.

المحسوسة الفاسدة"[1]. وفي تعليله لتلك الظاهرة، يذهب كوربان بعيدا حسب رأينا؛ إذ أنه يربط بين قدرة أصحاب النبي على رؤية جبريل حسّيا، وبين كونهم مُتصوفة، بمعنى امتلاكهم للقوة الباطنية للخيال. إذ يقول: "وبما أنه خارج عن الفاعل المتخيل، فيمكنه أن يُرى من قِبَل الآخرين في العالم الخارجي، لكن هؤلاء الآخرين يلزم في الواقع أن يكونوا مُتصوفة؛ فقد حدث أن النبي رأى المَلَك جبريل حين كان الصحابة معه، بيد أن هؤلاء لم يروا غير ذلك الفتى العربي الجميل"[2]. وكأن كوربان يُريد أن يقول، بأن المعايشة الذاتية، يُمكنها أن تتحول إلى واقع موضوعي، حيث يُمكن للبعض فقط أن يُدركها ذاتيا، ولكن عن طريق الحواس!

وحسب افتراضنا، أن تبني "كوربان" لهذه الظاهرة في كتابه الذي خصصه لـ "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" والذي يحمل نفس الاسم، يعود إلى أن ابن عربي نفسه، كان قد أشار في الفتوحات، إلى حديث رؤية الصحابة لجبريل.[3] وعندما يتعلق الأمر بمقام الشيخ مُحي الدين ابن عربي، فلا يصح التشكيك في أقواله، ولكن من المُمكن تأويل سياقها إن جاز التعبير، في سياق خصوصية العصر الذي كان يكتب فيه. فقد كنا قد أسلفنا بعض الأقوال لابن عربي، التي قد يظنها البعض بأنها مُتناقضة، حول الفرق بين النبي المُشرِّع والولي، حيث ذَكَرَ في الفتوحات، بأن رؤية المَلَك والإلقاء منه، هما بمثابة الحد الفاصل بين النبوة التشريعية والولاية. ثمَّ قام بمحاججة الغزالي بعكس ذلك، بعد سوقه للعديد من الأمثلة التي تؤيد ما اختلف به مع الغزالي. ولا ننسى هنا، بأن عربي كما أسلفنا كذلك، كان قد وقع في ورطة مع الفقهاء، كادت تودي بحياته، بسبب تلميحات له حول رؤيته لملاك، كان قد أخبره بأنه رسول الحق إليه. وبالتالي، يُمكن للمرء، أثناء قراءته للفتوحات المكية، أن يَلمَح بشكل لا لبس فيه، بأن ثمَّة تقيَّة جليَّة في السرد، أو كأن ثمَّة خطابين متمايزين كليا، لا خطاب واحد؛ خطاب تقليدي، يخاطب فيه أفهام عامة الناس من أهل الحرف، وخطاب فلسفي عرفاني، يخاطب فيه أهل الباطن، أو من اتسعت رؤيتهم للمفاهيم الروحانية في الدين. ولا شك بأن الخطاب الثاني هو الخطاب الرسمي الذي يُعبِّر عن جوهر فكر ابن عربي. ومن ثمَّ فإن إشارة ابن عربي

[1] - الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مصدر سابق، ص 14.

[2] - المصدر نفسه، ص 188.

[3] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، انظر مثلا، ص 370-371 وكذلك ص 484.

لقصة رؤية الصحابة لجبريل على هيئة "دِحْيَة" يعود سببه بحسب تقديرنا، إلى وجود أحاديث نبوية مروية بهذا الشأن، حيث يكون في ذلك إرضاء لعامة الناس، وللفقهاء منهم خاصة، على الرغم من أن تلك الأحاديث تتعارض كليا مع القرآن. وحول هذا النوع من الأحاديث يُشير ابن عربي في سياق آخر، إلى أن الولي، وإن لم يكن من اختصاصه التشريع، إلا أنه يقوم بتقييم ما جاء به الرُسُل؛ بمعنى الإخبار عن صحَّة ما نُقِلَ عنهم: "فربَّ حديث صحيح من طريق رواية الثقات، عندنا ليس بصحيح في نفس الأمر"[1]. ولكن مع ذلك، فإن البوح في هذا السياق قد يكون محفوفا بمخاطر جمَّة في بعض الأحيان، لذلك يلجأ أهل التصوف أحيانا، إلى الغموض والرمزية والإشارة، أو الى ما قد يظنه البعض تناقضا. إذ نقرأ لابن عربي ما نظمه في التجسد الخيالي مثلا:

تجسَّد الروح للأبصار تخييل ... فلا نقف فيه إن الأمر تضليل

قام الدليل به عندي مُشاهدة ... لما تنزل روح الوحي جبريل[2]

ولو حاولنا العودة لبعض الأقوال الأخرى لابن عربي، نجده يتحدَّث مثلا، عن أن التجلّي الإلهي لا يُمكن أن يتعيَّن بشكل مادي. إذ يقول: "ولا يقدر أحد على تعيين ما تجلى له من الحق، إلا أنه تجلّي من غير مادة لا غير"[3]. وكذلك عندما نُدقق فيما أسلفنا ذكره من وصف ابن عربي لحاله، عندما رأى ملاكا من خارج لعينه، وكيف أنه امتنع عن الطعام في حضوره، نجده يُضيف: "وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء"[4]. مما يشي بأن ابن عربي كان يُعايش تجربة ذاتية محضة، بحيث أن أصحابه وأهل بيته، كانوا عاجزين عن إيجاد تفسير لها، بمعنى أنهم لم يُشاركوه في رؤية الملاك، الذي كان ابن عربي يراه بعينين مفتوحتين.

وثمَّة حديث نبوي يتوافق تماما مع تأويلنا، حول أن ما عايشه ابن عربي كان تجربة ذاتية؛ إذ نقل ابن هشام عن ابن إسحاق، بأن النبي بينما كان في

(1) - المصدر نفسه، ص 370-371.
(2) - المصدر نفسه، الجزء الرابع، ص 329.
(3) - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 229.
(4) - المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 321.

بيته، تجلّى له جبريل، وكانت خديجة قد طلبت من النبي سلفا أن يُخبرها عندما يحصل ذلك، لكي تحاول التيقن، تبعا لما تعرف، فيما إذا كان حضور ملاك، أم مُجرَّد حضور شيطاني. وبعد أن طلبت من النبي بأن يتنقل من مكان إلى آخر، حيث كانت في كل مرة تسأله، فيما إذا كان ما يزال يراه، طمأنته بأن ما حضر هو ملاك وليس شيطان. ولكن خديجة زوج الرسول، لم تتمكن من رؤية الملاك، الذي كان النبي يراه بعينين مفتوحتين.[1]

ولو تأمل المرء في مشاهد لأشخاص وهم يحتضرون بعينين مفتوحتين، حيث يبدو أنهم يشاهدون بعيونهم مشهدا مهولا للغاية، يأخذهم عمَّا حولهم كلية. ولكن بنفس الوقت، لا أحد سواهم يستطيع رؤية ذلك المشهد، على الرغم من أنهم يُدركونه من خارج لعيونهم. ذلك أن تجربة كتلك، هي تجربة ذاتية غيبية بحتة، تخص المُحتضر وحده، ولا علاقة لها بالواقع الموضوعي، لكي يتمكن أحد من إدراكها. وأما عن التجلي الشهودي، موضوع بحثنا، فهو لا يتطابق لدى إثنين من البشر، ولا حتى لإنسان واحد، في حال تكراره، تبعا لما يقوله ابن عربي مثلا، في تفسيره لآية {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}[2]: "وقد تقرر في العلم الإلهي، أنه تعالى لا يتجلّى في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة لشخص مرتين، وكل تجلٍ له كلام"[3]. وهذا ما يؤكد بأن الرؤية في سياق الخيال المُنفصِل، لا يُمكن ادراكها للسوى، حتى ولو كانوا كذلك في حضرة الخيال، فكل مُشاهِد تبقى له مُشاهدته الذاتية، ولا يمكن أن تتطابق التجليات لدى إنسانين. فكيف للمُتصوفة، أو لذوي الإدراكات الباطنية، أن يشاهدوا ما شاهده النبي من تجلٍّ، كما قد ذهب إليه كوربان مثلا! وهذا ما يؤكد من ناحية أخرى، بأن "الحقيقة" تبقى أمرا ذاتيا، ولا يُمكن تعميمها في العالم الموضوعي كحقيقة مُطلقة، لذلك لا غرابة في أن يختلف البشر حولها، أما الغرابة، فهي في مُحاولة امتلاكها.

في هذا السياق، حول ظاهرة التجلّي الحسي، نستشهد بما أورده، د. عاطف جوده نصر، في كتابه "الخيال، مفهوماته ووظائفه"، إذ يسوق مثلا، مما قاله "الكاشاني" حول الخيال المُنفصِل: "فإذا قوي الاستحضار الخيالي، وغلب الحال،

[1] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 271-270، بتصرُّف.

[2] - الرحمن: 29.

[3] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 77.

صار الشهود الخيالي مشهودا بالبصيرة"[1]. وحول هذا يقول د. نصر، تبعا لفهمه لتلك الظاهرة: "لقد تشدد الصوفية في التأكيد، على أن التجلّي الخيالي إذا اشتد ظهوره، شُوهد بالعين الشحمية محسوسا، لكنه على الحقيقة عين البصيرة هي المُشاهِد، فكان البصر محل البصيرة"[2]. ويقول د. نصر كذلك: إن العرفاء قد "ميزوا بين الوهم والهمة، في علاقة كليهما بالقوة المُتخيلة... فبالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. أما العارف، فيخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج، ولا تزال الهمة تحفظه، ومتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق، عُدِمَ ذلك المخلوق"[3]. بمعنى أن ذلك المشهد الذي تمَّ استحضاره، هو ليس مشهدا موضوعيا مستقلا عن ذات رائيه، وإنما شهود مُرتبط بالذات، يزول بزوال إدراك صاحبه له. وحتى لو تراءى لرائيه على أنه إدراك بصري ظاهري، ولكنه في الحقيقة إدراك باطني بالبصيرة، بحيث لا يُدركه سواه. بمعنى أنها رؤيا ذاتية غيبية باطنية، ولكنها تتراءى لصاحبها كرؤية حواس، أو كموضوع خارجي، وذلك من شدة انطباعها في الذات، ولكن لا يُمكنها أن تنطبع في العالم الموضوعي، كمادة مُدرَكة خارجا عن إدراك تلك الذات.

قبل أن ننتقل إلى التناول الختامي في هذا الفصل، حول الحقيقة بمفهوميها الذاتي والموضوعي، نتطرق أولا، إلى ما ارتآه قطبان من أقطاب العرفان الإسلامي، حول ظاهرة التجسّد الخيالي، وهُما، حُجَّة الإسلام: أبي حامد الغزالي، وصاحب الحكمة المُتعالية: صدر الدين الشيرازي، كمحاولة لحسم الجدل، حول إمكانية تجسّد ملاك الوحي كحقيقة موضوعية.

فأما الغزالي، فيشير إلى أن المشاهدة الحسّية الحقيقية للمَلَك، هي أشبه بمشاهدة النائم للرؤى، بحيث يراها وحده دون السوى، بمعنى أنها مُشاهدة ذاتية محضة. إذ يتحدث الغزالي عن أن المَلَك ينكشف لأرباب القلوب تارة بطريق التمثيل والمُحاكاة، وتارة بطريق الحقيقة، حيث إنه في الحالة الثانية "يُشاهَد بالعين مشاهدة مُحققة، وينفرد بمشاهدته المُكاشِف دون من حوله، كالنائم".[4] ويُضيف

[1] - د. عاطف جوده نصر: "الخيال مفهوماته ووظائفه"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984، ص 108.

[2] - المصدر نفسه، ص 117.

[3] - المصدر نفسه، ص 116.

[4] - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 919.

الغزالي في سياق آخر، في شرحه لماهية تلك المُشاهدة بعيون مفتوحة، والتي تنبثق أصلا من الخيال الباطني لا من عالم الحواس الخارجي، واصفا إياها على أنها "رؤية" وليس "رؤيا"، ومع ذلك فإنها ليست رؤية حواس. إذ يقول: "الخيال أول الإدراك، والرؤية هو الاستكمال لإدراك الخيال وهو غاية الكشف. وسُمّي ذلك رؤية، لأنه غاية الكشف، لا لإنه في العين"[1]. ومن ثمَّ، فإن رؤية الله عبر تجليه تبعا للغزالي، لا يُمكن أن تكون حقيقة موضوعية محدودة بمكان: "الرؤية حق، بشرط أن لا يُفهَم من الرؤية، استكمال الخيال في مُتخيَّل مُتصوَّر مخصوص بجهة ومكان، فإن ذلك مما يتعالى عنه ربّ الأرباب علوا كبيرا"[2].

وأما الشيرازي، فهو لا يختلف مع ما ذهب إليه الغزالي، حول أن هذا النوع من الإدراكات، هو باطني غيبي في أصل منشأه، قبل أن يتمثَّل أمام الحواس كمُشاهدة خارجة عنها، من دون أن يعني ذلك، أن المُشاهدة تصبح حقيقة موضوعية بعد ذلك. إذ يقول: "ويتمثل لروحه البشرى صورة ما شاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون، فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما أشرف الحواس الظاهرة، فيرى ببصره شخصا محسوسا في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة... فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي، والكلام هو كلام الله تعالى، وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله. وهذا الامر المتمثل بما معه أو فيه، ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل، كما يقوله من لا حظّ له من علم الباطن ولا قدم له في اسرار الوحي"[3].

ولكن حتى لا نقع في إرباك، قد يُساء معه فهم ما قاله الشيرازي، حول أن هذا الأمر "ليس مُجرَّد صورة خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل"، فهو لم يقُل، أو ليس في مُجمل كلامه ما يُشير، إلى أن مصدر هذا الأمر هو العالم الموضوعي، ولا أنه يُصبح له وجود في العالم الموضوعي بعد ذلك، وإنما يُريد أن يؤكد بأن الماهية والأصل من تلك الإدراكات، هو ليس الذهن والتخيل البشريين، وإنما الذات الكونية الكلية. إذ لو صحَّ الاحتمال الأول، لكانت رؤيا / رؤية شيطانية، أو لربما كانت أقرب إلى الفصام، تبعا لما أسلفنا

[1] - المصدر نفسه، ص 1676.

[2] - المصدر نفسه، ص 1677.

[3] - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 25.

لكوربان. ومن ثمَّ، فإن رأي الشيرازي لا يختلف عن رأي الغزالي، حول ذاتية تلك المُعايشة، التي لا يُمكن أن يُدركها أحد سوى صاحبها، إذ أنه "يختص هو بسماعها دون غيره" حسب تعبير الشيرازي؛ بمعنى أنها مُعايشة ذاتية غير مُتاحة للسوى. إذ يقول: "لأن الأمر إذا نزل صار خلقا مقدرا، فيرى على صورته الخلقية القدرية، ويسمع كلاما مسموعا بعد ما كان وحيا معقولا، أو يرى لوحا بيده مكتوبا، فيكون الموحى اليه يتصل بالملك أولا بروحه العقلي، ويتلقى منه المعارف الإلهية ويشاهد ببصره العقلي آيات ربه الكبرى، ويسمع بسمعه العقلي كلام رب العالمين من الروح الأعظم. ثم إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي يتمثل له الملك بصوره محسوسة بحسِّه، ثم ينحدر إلى حسه الظاهر، ثم إلى الهواء. وهكذا الكلام في كلامه، فيسمع أصواتا وحروفا منظومة مسموعة، يختص هو بسماعها دون غيره، لأنها نزلت من الغيب إلى الشهادة، وبرزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي"[1].

وبذلك، فإن عالم الغيب؛ العالم الحقيقي، ليس له وجود حقيقي؛ بالمعنى المادي الموضوعي، والأمر نفسه لا بُدَّ أن ينطبق على عالم الآخرة، الذي يقع خارجا عن الزمان والمكان، ولذلك فهو عالم حقيقي وسرمدي. ومن ثمَّ، فإن كل ما هو مادي موضوعي، هو أشبه بالظلال؛ ظلال الحقيقة، أما الحقيقة بذاتها فهي ما لا يُمكن إدراكه أو مُعايشته، بالحس ذي الطابع الموضوعي. أو أن الوجود المادي بجميع موجوداته، تبعا لابن عربي، هو خيال في خيال، أو أنه تجلٍ لخيال الله، وما خيالنا سوى خيال في خياله: "ولما قال عليه السلام: الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا. نَبَّهَ على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا، إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم؛ خيال فلا بُدَّ من تأويله:

إنما الكون خيال   وهو حقٌّ في الحقيقة

والذي يفهم هذا   حاز أسرار الطريقة"[2]

ومن المُفارقة حقا، بأنه على تخوم هذا التصوُّر للكون، يتقاطع كل من العلم التجريبي والدين العرفاني والفلسفة المثالية؛ وذلك أنه لا يُمكن تحصيل معرفة

---

[1] - المصدر نفسه، ص 27.

[2] - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 159.

عن "الحقيقية" بذاتها عبر الإدراكات الحسّية، وبأن كل ما ندركه حسّيا من العالم الموضوعي، ليس له وجود حقيقي بذاته، وإنما الذات المُدرِكة هي التي تُحيك لهُ وجوده، أو أنها تُفعّل ذلك الوجود لكي يتجلى حسّيا، بعد أن تخلع عليه الأعراض والصفات. ومن ثمَّ، فإن المُدرَكات الحسّية هي أشبه بظلال لإدراكنا، أو لأدوات ذلك الإدراك.

فلو ابتدأنا بالعلم التجريبي، فإن "الكوانتم" أو "فيزياء الكم" كانت قد منحتنا رؤية جديدة كليا للكون، حيث تحضر الفلسفة من وراء السِتار، لتُشرف على إدارة مشهد في غاية الإثارة، يدخل فيه الدين الروحاني والعلم، في حالة تكامل لا تفاضل، لإدارة الأزمة التي وضعتنا فيها محنة فيزياء الكم، والتي منحتنا اكتشافاتها معرفة يقينية، بأننا لن نعرف الحقيقة أبدا عبر الإدراكات الحسّية، أو عبر الوسائل العلمية التجريبية، من دون أن تنفي وجود "حقيقة" ما، تتحكم بقوانين غامضة وخارقة لقوانين الطبيعة، بحيث أن العلم التجريبي، لا يعرف، ولن يعرف عنها شيئا. ونحن هنا لن نخوض في سلوك جزيئات المادة وآلية حركتها، بغية توضيح تلك الظواهر، وإنما سنعرض خلاصة سريعة لبعض عموميات فيزياء الكم، تبعا لما تمَّ رصده وتأويله، ضمن سياق بحثنا، وبإيجاز شديد، كي لا نبتعد عن ذلك السياق. وذلك ما نلخصه في أربع نقاط:

فقد زودتنا فيزياء الكم برؤية كُلّانية غير متجزئة للكون، وذلك أن الوجود مُتعدّد في مظاهره، ولكنّه "واحد" في جوهره وفي كليّة عناصره، وهو في ماهيته الأساسيّة والعميقة، أشبه بنسيج مُحكم من حوادث مترابطة متداخلة، كقوّة كلانية واعية. بمعنى أنّ ثمّة "وعيا" يسري في الوجود، بكافة موجوداته؛ إذ أن جزيئات المادة في العالم دون الذري، تتسم بالوعي والقدرة على التواصل والتنسيق، وعلى تبادل المعلومات فيما بينها، بشكل آني ولحظي، يفوق سرعة الضوء، لا بل أنه تواصل يلتف على الزمن، أي أنه لا يستغرق أي وقت، مهما كان ضئيلا، حتى ولو كانت المسافة بين تلك الجزيئات مسافة ضوئية، كتلك التي تفصل الكواكب عن بعضها. هنا لا يستطيع العلم أن يذهب أبعد من ذلك، فيقف بخشوع ورهبة، أمام نافذة مفتوحة على الميتافيزيق، ثمَّ لتُحال القضية بعد ذلك إلى فضاء التأويل. وعبر فُسحة ذلك الفضاء، لو أطللنا على الجانب الآخر للفهم البشري لظواهر كتلك، فسوف نعثر على ما أسماه أهل الفلسفات الباطنية

بـ "وحدة الوجود"، إذ أن "الكون والله واحد، بحيث يُمكن توحيدهما معا"[1]، تبعا لما وَرَدَ في الأوبانيشاد مثلا، قبل أكثر من ألفي عام. أو بتعبير أصحّ: "العالم كله هو لا هو"[2]، تبعا لما يقوله ابن عربي، في سياق رؤيته لمفهوم "وحدة الوجود". ولذلك لا بُدَّ من التنبيه، إلى أن تلك النظرية غالبا ما يُساء فهمها؛ إذ أن توحيد الله والكون معا، تبعا لما سلف، لا يعني بأن الله هو الكون، وإنما "هو لا هو" حسب تعبير ابن عربي. بمعنى يُمكن تأويله، بأن الله ليس الكون، وإنما هو منه كالروح من الجسد، أو أنه يتغلغل في جميع ثنايا الكون، كما تتغلغل الروح في الجسد. وبالتالي، فالله ليس موجودا هنا أو هناك، بل هو موجود بلا مكان في كل مكان، إن صحَّ التعبير. وحول هذا تنفي الآية القرآنية، بأن وجود الله مُقتصر على مكان مُتعالٍ، كالسماء مثلا: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ}[3]. وبالتالي، فإن وجود الله، لا يُمكن فصله عن الكون، أو حصره بجهة أو بمكان: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}[4]. ومن نافل القول، بأنه من العبث تأويل الآية الأخيرة على ظاهر حرفها؛ إذ أن الله ليس له وجه، وأينما نظرنا، فإن حواسنا لن تُدرك منه شيئا، لأنه يكمن ما وراء حواسنا، وما وراء جميع الأشياء. أما العارف، فهو يراه في كل شيء.

علاوة على ذلك، كانت قد زودتنا فيزياء الكم بمفاهيم جديدة كليا، حول مفهومَيّ الزمان والمكان، وتعالقهما فيما يُشبه النسيج الواحد المُحكم، مما يمنح رؤية حتمية، جبرية للكون؛ إذ أن الماضي والحاضر والمستقبل هم معطيات تأتينا ضمن رزمة واحدة، في المتصل الزماني المكاني، وكذلك فإن مجموع الأحداث المُشكلة للزمكان، هي موجودة سلفا قبل معرفتنا بها، على الرغم من اعتقادنا، بأنها أحداث مُتتابعة في العالم المادي. وهذا ما يُذكِّرنا بمفهوم "اللوح المحفوظ" في سياق مُقاربة الغزالي، لمفهوم الخيال العرفاني، كما أوردنا تبعا لوصفه، بأن حقيقة جميع الأشياء مسطورة سلفا في اللوح المحفوظ، قبل أن تكون في عالم الحس، وبأن الوجود الفعلي للكون، لا بُدَّ أن يسبقه وجود نسخة منه لدى فاطر الكون. ويذكِّرنا أيضا، بما أوردناه لابن عربي، بأن الكون هو أشبه بتجلٍ لخيال الله. مع ضرورة التنبيه مُجددا، بأن تشبيهات كهذه، هي أقرب إلى المجاز، من قربها إلى التشبيه والتجسيد؛ فالله ليس لديه نُسخة مادية للكون، ولا هو كائن لديه خيال، كالذي عند البشر، تعالى وتنزَّه عن ذلك.

---

(1) - الأوبانيشاد، مصدر سابق، ص 48.

(2) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 373.

(3) - الزخرف: 84.

(4) - البقرة: 115.

ثمَّة كشف آخر، كانت قد أثبتته النظرية الكمومية تجريبيا، وهو أن الكتلة المادية، ليست إلا شكلا من الطاقة؛ إذ أن جسيمات المادة، يُمكنها أن تتجرَّد من هويتها المادية، بأن تُظهر نفسها على هيئة موجات في بعض الحالات، مما أدى إلى نفي حقيقة وجود جوهر مادي للكون، ذلك الذي نُدركه بحواسنا على أنه كذلك. حتى أن بعض علماء الفيزياء قد ذهبوا، إلى أن جزيئات المادة هي أقرب إلى التجريد الذهني، من قُربها إلى الوجود الحقيقي. وكأنهم يقولون، بأنها أشبه بخيال تنسجه حواسنا. وهذا الكشف، لا يتعارض مع ما ذهب إليه ابن عربي وغيره، حول أن عالم الحواس هو أقرب إلى خيال، أو ظلال لحقيقة لا يُمكن إدراكها بالحواس. أو أنه أشبه بحلم، كما وَرَدَ في الحديث النبوي الذي ذكره ابن عربي.

الكشف الأخير في هذا السياق، والذي يُعزِّز الكشف الذي قبله، حول تشبيه المُدرَكات بالخيال أو الظلال. وهو أن فيزياء الكم، كانت قد منحتنا معرفة جديدة، حول أن حقيقة المُدرَكات هي ذات طبيعة احتمالية، مُرتبطة بعملية الإدراك؛ فجزيئات المادة في العالم دون الذري، ظهر بأنها ليست موجودة بشكل مؤكد، وإنما تُظهر ميلا لأن تكون موجودة، والأمر نفسه ينطبق على وقوع الحوادث الذرية. وهذا ما تمَّ إسقاطه على أن المُدرَكات المُكوَّنة من جزيئات المادة أصلا، ليست موجودة بذاتها بشكل مُستقل عن إدراكنا لها، وإنما لديها استعداد، أو ميل لأن تكون موجودة. وإدراكنا لها هو الذي يحسم الجدل، ويمنحها المصداقية لأن توجد؛ وكأنها أشبه بانعكاس لإدراكنا، أو بتعبير أدق، كأنها نوع من التماهي أو التداخل معه. وبالتالي، فإن الوجود، بما فيه من أشياء وأحداث، ينحو لأن يكون موجودا فحسب. لا بل أن الوجود "غير موجود" تماما، من دون وجود ذات مُدرِكة له، والحكاية كلها سيرورة احتمالات، صيرورتها محكومة بتأويل الإدراك، عبر عملية تشاركية بين المُدرِك والمُدرَك، لولاها لبقيت المُدرَكات مُعلَّقة في الخواء، عارية من ثوب الصفات.

وفي الحقيقة أن ثمَّة ما هو أشبه بالتطابق الغريب العجيب، بين ما توصلت إليه الفيزياء الحديثة في القضية الأخيرة، وبين ما قال به أهل العرفان؛ إذ يقول ابن خلدون في مقدمته، في سياق وصف من يقولون بالوحدة المُطلَقة من أهل التصوف: "وكذا عندهم الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسّي، فإذن الوجود المُفصَّل كله مشروط بوجود المدرك البشري. فلو فرضنا عدم المدرك البشري جملة، لم يكن هناك تفصيل الوجود، بل هو بسيط واحد؛

فالحرّ والبرد، والصلابة واللين، بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب، إنما وُجِدت لوجود الحواس المدرِكة لها، لِما جُعِل في المدرك من التفصيل الذي ليس في الوجود، وإنما هو في المدارك فقط، وإذا فُقِدت المدارك المُفضِّلة، فلا تفضيل، وإنما هو إدراك واحد، وهو أنا لا غيره. ويعتبرون ذلك بحال النائم، فإنه إذا نام وفقد الحسّ الظاهر، فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة، إلّا ما يُفصِّله له الخيال. قالوا: فكذا اليقظان إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري، ولو قُدِّر فَقْدُ مدركه، فَقَدَ التفصيل. وهذا هو معنى قولهم: الوهم لا الوهم، الذي هو من جملة المدارك البشرية"[1].

وأما عن قول أهل الاتحاد المُطلق: "الوهم لا الوهم"، حول حقيقة وجود المحسوسات، أو قول ابن عربي في أبياته السابقة، بأن الكون هو خيال وحق في آن، فذلك ما كان قد قال به المُعلم الأول، في كتابه "في النفس". إذ أنه لم يُنكِر قاطبة، على من يقول بانتفاء وجود المُدرَكات، في غياب المُدرِك، بل أنه يرى بأن "هذا القول من جهة يصحّ، ومن جهة لا يصح... ولا يجوز عليه معنى الكلية"؛ فالمُدرَكات لها وجود بالقوة، والإدراك هو الذي يمنحها وجودا بالفعل.[2] وهذا في الحقيقة، أنسب تأويل استباقي، لما توصلت إليه نظرية فيزياء الكم في القرن العشرين، في هذا الشأن.

في هذا الصدد، يقول الفيلسوف "آرثر شوبنهاور": "إنَّ من لم تظهر الناس وجميع الأشياء في عينيه دائما مُجرَّد أشباح وأوهام، ليست لديه مقدرة على الفلسفة... إن فلسفة التاريخ الحقيقية، تكمن في إدراك وجود ثابت لا يتغير"[3]. وفي الحقيقة أن "شوبنهاور" قد لامَسَ بمقولته هذه روح الفلسفة المثالية، وما قال به الفلاسفة المثاليون على مرّ التاريخ، ابتداء بفلاسفة اليونان، وصولا إلى فلاسفة العصر الحديث، الذين شغلهم جوهر الأشياء، لا ظاهرها؛ ذلك أن عالم الحسّ تبعا لهؤلاء الفلاسفة، هو ليس العالم الحقيقي، الذي يُمكننا تحصيل معارف أصيلة من خلاله. علاوة على إعطاء الأولوية للذات، بالتزامن مع

---

[1] - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 231.

[2] - أرسطو طاليس: "في النفس"، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954، المقالة الثالثة، فصل: "الحسّ المُشترك: وظيفتاه الثانية والثالثة"، ص 65-66، بتصرُّف.

[3] - نقله، وِلْ ديورانت: "قصة الفلسفة"، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى المُجدَّدة 2004، ص 250.

التشكيك بحقيقة العالم الموضوعي، وذلك ما وصل إلى أوْجِهِ، لدى فلاسفة أمثال "جورج بركلي" و"إيمانويل كانط". وفي الحقيقة أن تلك المعارف التي حصلتها الفلسفة المثالية في هذا السياق تتفق بالجوهر، مع ما كشف عنه التصوف عرفانيا، ومع ما كشف عنه العلم تجريبيا، حتى ولو اختلفت الوسائل وتفاوتت التأويلات. من لقاء جداول تلك الينابيع الثلاثة، يُمكن للمرء أن ينهل الحكمة، وأن يكشف عن المعرفة الحقَّة، تلك التي تسمو على كل ما حصَّله الإنسان من معارف ومن اكتشافات.

ختاما لهذا الفصل، يُمكننا القول، بأن بعض المفاهيم العرفانية كالتي أسلفناها، هي أشبه ببعض مفاهيم فيزياء الكم؛ إذ أن الطرفين يبقيان قابلين للتأويل، وغامضين لدرجة وجوب التسليم بهما أحيانا، مع غياب القدرة على الاعتصام بأي برهان حسّي، أو دأب تفكيري. فإذا عجز العقل عن الابتعاد أكثر مما يحتمل، بغية استيعاب وتأطير تلك المفاهيم، قد يكون اللجوء إلى التفكير الفلسفي هو الحل الأكثر مُلاءمة وأمنا، لمحاولة فهم ما هو عصي بطبيعته على الفهم، من دون الوقوع في التأويلات المنغلقة ضيقة الأفق، أو الانزلاق في متاهات الخرافة.

* * *

الفصل السابع: الوحي فلسفيا[1]

إن المسافة إلى الله، هي أقصر من أن نقطعها بحواسنا، وأبعد من أن نجتازها بأفكارنا. وبما أن الفلسفة - كما نفهمها - هي فن الالتفاف على كثافة الأشياء بغية تحصيل معرفة عن الماهيات، فقد كان الظَفَر بالجوهر حكرا على الفلاسفة والأنبياء. وجدلية العلاقة ما بين الطرفين، تكمن في أنه لا يمكن الإحاطة بفكرة أحدهما، من دون الإطلال عليها عبر فكرة الآخر؛ فما جدوى النبوة إذا لم تنفذ فعلا إلى الجوهر، وما جدوى الفلسفة إذا لم تأتِ بمفاهيم حول ذلك الجوهر. وبالتالي، كيف لنا ونحن لسنا بأنبياء، أن نفهم ماهية الدين وجوهر الذات الإلهية، بعيدا عن الفلسفة. ذلك ما يجعل الرابط يبدو منطقيا ما بين الفلسفة والدين؛ كمنطقية الرابط ما بين الدلو والبئر العميق، إذ لا جدوى لأحدهما بدون الآخر، لأنه لن يكون هناك ماء، من دون أن نقفز في البئر. ولكن هل الانتحار يُطفئ الظمأ!

لكي يتمكن الإنسان المؤمن من الحفاظ على عقيدته بعيدا عن التعصّب والتطرّف، وكذلك عن الوثنية والخرافة، فثمَّة مفاهيم فلسفية محورية، لا مناص له مِنَ الإحاطة بها بغية الإحاطة بمفاهيم الدين نفسه. وتلك المفاهيم الفلسفية هي من أمثال الجوهر والعَرَض، والمُجرَّد والمتعين، والمُطلَق والنسبي. وبالتالي فإن ما لا يُختَلف حوله فلسفيا، هو أن الله ذاته جوهر مُجرَّد مُطلق، ولا يُمكن له أن يكون عَرَضا أو مُتعيّنا أو خاضعا للنسبية أو التغيير. وذلك ما ينطبق بطبيعة الحال، على كل ما هو مُطلَق. فإذا أصبح الوارد من المُطلق متعيّنا، فلا بُدَّ بأنه عَرَض يتّسم بالنسبية؛ كون كل مُتعين نسبي، وكون المُطلَق لا يُمكن إلَّا أن يكون مُجرَّدا.

[1] - ثمَّة مقالة للكاتب بعنوان: "حصان الفلسفة أم عربة الدين؟" نُشرت في "مجلة معابر" في شهر نيسان 2013، كانت بمثابة البذرة لهذا الفصل من الكتاب.

وأما عن سبب التداخل ما بين الفلسفة والوحي، فذلك لأن كليهما يسعى لأن يبسط معبرا، ما بين المُدرَك واللامُدرَك، أو ما بين المُتعيّن والمُجرَّد، أو العكس من ذلك؛ ففي الفلسفة يتم "استنباط المجهول من المعلوم"[1] حسب تعبير ابن رشد، وبذلك تكون الموجودات وسيلة لإثبات الواجِد. أو أن المُتعيّن يصبح جسرا دلاليا، نحو مُحاولة إثبات المُجرَّد؛ وذلك عبر تجريد المُتعيّن من كثافة صفاته. أما في الوحي، فإن المُجرَّد يكتسب نوعا من التعيّن؛ لا في ذاته، وإنما عبر انعكاسه في خيال مُتلقي الوحي، فتصبح رؤية الحق مُتاحة في حضرة الخيال.

وكذلك ففي الفلسفة تكون المُسبَّبَات بمثابة السُلَّم للترقي نحو استنباط السبب، أو أن الحركة تكون برهانا على وجود المُحرِّك. أما في حال الوحي، فإن المُحرِّك الكُلي قد تمت معرفته عبر مُعايشة شهودية يقينية. وبالتالي، فهو لا يحتاج إلى دلائل منطقية وبراهين، بل إنه يضع قوانينا للحركة فحسب؛ عبر رؤية النبي لمُحاكاة الحقيقة ومثالاتها، من دون الحاجة إلى محاولة استنباطها منطقيا أو إقامة البرهان لإثبات وجودها.

وهكذا فإن المُجرَّد المطلَق لا يُمكن أن يبوح بمعرفة عن ذاته، إلا مجازيا أو خياليا؛ من خلال الفلسفة أو من خلال الوحي. أي عبر تجريد المُتعيّن، أو عبر تعيّن المُجرَّد، وبذلك يتمّ تحصيل معرفة حول موجود يتعالى في ذاته على المعرفة والوجود. ولكن المُعضلة في حال الاعتقاد بأحد النهجين دون الآخر، هي أن الفلسفة التي تقوم بتجريد المُتعيّن، قد تؤدي بمن يسلك طريقها إلى خلاصة مفادها، بأن المُطلَق له وجود منطقي فحسب. بمعنى يُمكن تأويله بأن الله ليس له وجود حقيقي بذاته، وإنما هو مُجرَّد فكرة يُمكن إثباتها عبر استنباطها في أذهان من يتفلسفون. مثل ما يُمكن دحض حقيقتها عبر حُجّة ما، أو حتى يُمكن نفيها عبر الكفّ عن التفكير بها مثلا. وبالتالي فإن الفلسفة تُطلّ على المُطلَق من جانب واحد لا غير، أو أنها تمنحنا معرفة حول نصف الحقيقة فحسب. وأما المُعضلة في حال الاكتفاء بمفاهيم الوحي؛ حيث يتم تعيّن المُجرَّد، فهي أن تلك المفاهيم قد يُساء فهمها، لدرجة السير ببعض المؤمنين نحو ضرب من الوثنية؛ وذلك عبر الاعتقاد بأن الله ذاته هو شيء مُجسَّد ناطق ذو حواس مثلنا، أو أنه مُجرَّد كائن موجود حسّيا، وبالتالي فهو قابل للإدراك عن طريق الحواس في سياقات ما. وبذلك فإن الوحي يُطل على الحقيقة من الجانب الآخر

[1] - فصل المقال، مصدر سابق، ص 87.

الذي أطلَّت عليه الفلسفة. وقد يكون هذا الجانب الأخير هو الأكثر خطورة، في حال الاكتفاء بالإيمان به بغية تحصيل معرفة عن الله، من دون الإطلال على الجانب الآخر. ولاسيما بسبب خطورة غياب نسبية المفاهيم في هذا الجانب، والتي يحلّ محلها الإيمان بمفاهيم يُعتقد بأنها مفاهيم مُطلقة لا تقبل أي نوع من الجدل، ولا حتى التأويل أحيانا، بحيث يُصبح من المشروع فرضها على الآخر عنوة باسم الله؛ كل تبعا لفهمه، أو تبعا لما تمَّ تلقينه.

وبذلك لكي يكون الإيمان قلبيا وعقلانيا في آن، فلا مناص من الإطلال على الحقيقة الإلهية عبر أوجهها المُختلفة، بغية خلق نوع من التوازن والتكامل في وجدان المؤمنين حول مفهوم الله. وذلك بالاستعانة بالمعادلتين مُجتمعتين بشكل تكاملي لا تفاضلي، عبر جدلية يتناوب فيها المُجرَّد والمُتعيّن في تبادل الأدوار في أفهامنا؛ كون فهم الحقائق المُطلَقة يتطلَّب تجريدا مُطلقا، وذلك ما لا يُمكن توفره في أفهامنا بدون الاستعانة بالفلسفة. ولكن بالمُقابل، فإن الروحانيات والمعارف الوجدانية الحَدْسية المُرتبطة بالله، لا تخضع للبرهان الفلسفي ولا يُمكن تحصيلها عبر الاجتهاد العقلي، لكون منشأها هو القلب. وذلك ما لا يُمكن صَقلَه وتنميته إلا من خلال الدين وأدواته؛ سواء عبر المُعايشات العرفانية الفردية، أو عبر ما نُقِل لنا عنها وعن الدين عموما، من معارف وطقوس. وبذلك يُمكننا القول، بأن الدين هو القلب من جسد، عقله هي الفلسفة. والفلسفة العقلية هي الوجهة من طريق، مُنتهاه هو غاية الدين.

تبعا لهذه المقاربة يكمن التكامل والتناغم بين الفلسفة والدين؛ بين المنطق العقلي والوحي الروحاني ليتكاملا، وليُكمِّلا العقيدة المُحصَّنة الواعية. وعلى الرغم من التعاكس الظاهر في وجهتيهما، إلا أنه ينتفي التناقض بينهما؛ إذا أن الفارق ما بينهما، يكمن في الوسائل والأولويات، لا في الغاية أو في مُنتهاها؛ هما يتناوبان بطريقة مُتعاكسة بغية إكمال المعنى، أو بغية مناولة الفحوى من الوجود. ذلك المعنى الذي لا يُمكن اكتماله من خلال السير في اتجاه واحد، إلا عبر الالتفاف في دائرة مُفرغة، مفتوحة على متاهات التخلف والجهل، أو على الإلحاد والخواء.

سعيا للفكاك من تلك الدائرة المُفرغة، وُلِدَت على تخوم العقيدة المُغلقة للإسلام التقليدي، تيارات روحية ومذاهب باطنية، ثم راحت تشق طرقها الخاصة بها

وتُمارس طقوسها بصمت، أو بسرِّية في بعض الأحيان، مُستمدّة معارفها من تجربة النبي مُحمَّد عبر منظور فلسفي، فمزجت ما بين الفلسفة والعرفان في بوتقة كانت لها بمثابة العقيدة، والدليل لتحديد الجهات الآمنة، نحو الله والدين ومفاهيم الوجود.

وفي الحقيقة أن ذلك النهج، لم يكن غريبا عبر التاريخ الإسلامي منذ القرن الثالث للهجرة، حيث ازدهرت الفلسفة بالتوازي مع ازدهار العرفان، حتى أمسى البوح العرفاني أحيانا، بوحا فلسفيا خالصا، ذا بصمة ذاتية فريدة تُمايزه عمَّا عداه، كما نقرأ في "المواقف والمخاطبات" للنِفَّري مثلا؛ بحيث إن الفلسفة لم تكن تقتصر على مُحاولة إثبات وجود الله بطريقة عقلانية فحسب، وإنما باتت وسيلة للبوح عن تلك المعرفة التي تمَّ تحصيلها بوسائل عرفانية ذوقية، فإذا "ضاقت العبارة" لجأ أهل العرفان إلى الفلسفة كوسيلة للبوح. حتى أن الفلسفة اتصلت بالعرفان لدى بعض رموز التصوف الإسلامي بوشيجة لا تنفصم. وذلك ما تجلَّى بأوضح وأبهى صوره في فكر السهرَوَردي وابن عربي مثلا.

فأما السهرَوَردي، فقد ارتبط العرفان والفلسفة في فكره، كارتباط النبع والجدول؛ إذ لا مأمن لماء النبع إذا لم يركن إلى مجرى آمن يحتضن عذب مائه. مثل ما أن المجرى يبقى مفتقدا لشرعية الوجود، إذا لم يبعثه النبع جدولا. وأما عن جداول ابن عربي، فماؤها كذلك عذب زُلال يسحر الأذواق. ونأخذ مثلا في سياق هذا الفصل، حيث يتحدَّث ابن عربي عن كيفية نزول الوحي على قلوب الأولياء، عبر سرد فلسفي في غاية الجمال. إذ يستعين بمفهوميّ الوجود والعدم وما بينهما من احتمالات أو مُمكنات؛ لا تتسم بالوجود ولا تتسم بالعدم، وذلك بسبب نسبتها لبرزخ يقبع ما بينهما. وهنا يُشير ابن عربي إلى أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها: وجود مُطلَق وعدم مُطلَق وبرزخ أعلى يقبع ما بينهما، ويُطلّ على كل منهما، من دون أن يكون أيًّا منهما. أما الوجود المُطلَق، فهو وجود الله ذاته، الواجب الوجود، وهو وجود لامُتناهٍ لا يَحدَّه حد ولا يقيّده قيد. وأما العدم المُطلَق فهو المُحال الذي له الثبات المُطلَق في العدم، وهو يقبع بمقابل الوجود المُطلق الذي هو نقيضه، وهو كذلك لامُتناهٍ. وأما البرزخ، فهو الفاصل الذي يفصل بين النقيضين المُتقابلين لكي يتمايزا، وهو المانع أن يتَّصف أحدهما بصفة الآخر. فيه تكمن جميع المُمكنات التي لا تتناهى بأحوالها وأعراضها وصفاتها، وهو معلوم لا يتناهى، وعالم ما له طرف ينتهي إليه. ومن ثمَّ، فإن للبرزخ وجه إلى الوجود المُطلَق ووجه إلى العدم؛ فأما الوجه

الذي من جهة الوجود المُطلَق، فينظر الحق من خلاله إلى "الأعيان الثابتة" التي هي أشبه بنماذج للموجودات قبل أن تُوجَد، أو مُثل للأشياء قبل أن تكون. فإذا كانت الأشياء، أصبحت بمثابة الظلال لأعيانها الثابتة.[1] وأما الوجه الذي من جهة العدم المُطلق، فليس ثمَّة وجود لأعيان.

ولكن الطرفين المُتقابلين، على الرغم من تناقضهما، إلا أنهما مرتبطان بنوع من العلاقة الجدلية، التي تتيح لهما تبادل أدوار الوجود، أو تتيح لهما التماهي ببعضهما؛ فالوجود المُطلق مُجرَّد من الصفات ويتعالى على أن يكون مُقيدا بأي شكل من أشكال الوجود، وإلا لسقطت عنه صفة الإطلاق. وهذا ما يجعله على السواء مع العدم، من دون أن يكونه، على الرغم من قابليته للتماهي به. وهكذا فإن "العدم المُطلق قام للوجود المُطلق كالمرآة، فرأى الوجود فيه صورته، فكانت تلك الصورة عين المُمكن، فلهذا كان للمُمكن عين ثابتة وشيئية في حال عدمه... وكان أيضا الوجود المُطلق كالمرآة للعدم المُطلق، فرأى العدم المُطلق في مرآة الحق نفسه، فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة، هو عين العدم الذي اتصف به هذا المُمكن، وهو موصوف بأنه لا يتناهى، كما أن العدم المُطلَق لا يتناهى، فاتصف المُمكن بأنه معدوم؛ فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين الرائي ولا غيره. فالمُمكن ما هو من حيث ثبوته عين الحق ولا غيره، ولا هو من حيث عدمه عين المُحال ولا غيره، فكأنه أمر إضافي".[2]

عبر هذه الفلسفة التي تتسم بعسرها ورقيها في آن، أو بعسرها الراقي، أراد ابن عربي أن يصف لنا آلية وماهية تجلي الحق في برزخ المُمكنات. ومن ثمَّ، فإن المُتجلي هو ليس العبد ولا هو غيره، ولا هو الحق ولا هو غيره. وبما أنه تجلٍ برزخي، فهو يلتفّ على مفاهيم الوجود، أو على مفهومي الوجود والعدم، فلا هو موجود ولا هو معدوم. وبذلك فإن الوحي لا يستمدّ مادته من الوجود المُطلق مُباشرة بدون واسطة، وإنما بواسطة ذلك البرزخ الفاصل ما بين الوجود المُطلَق والعدم المُطلق؛ عبر حضرة خيالية تستلهم صورها من مُمكنات ذلك البرزخ اللامُتناهية. وما من صورة تجلَّت في ذلك البرزخ، إلا

---

[1] - سرد ابن عربي حول الأعيان الثابتة وظلالها، يُعيدنا إلى نظرية المُثُل الأفلاطونية، وكذلك كهف أفلاطون الذي أسلفنا ذكره.

[2] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 47-48، بتصرُّف.

وكانت ظلا لعينها الثابتة، وكانت كذلك بمثابة الرمز الذي يحمل دلالة ما. وبالتالي فإن الوحي الذي يَرِد في تلك الحضرة البرزخية، هو ظلال للحقائق الإلهية المُجرَّدة، أو أنه مُحاكاة للوجود المُطلق، عبر استحضار ظلاله. علاوة على أن رسائل الوحي تبقى مُقيدة، لكونها تجلٍ للعين الثابتة التي هي حقيقة مُتلقي الوحي، لا رسائل تتسم بالإطلاق. ثمَّ أنها لو كانت مُطلقة، لبقيت معانٍ مُجرَّدة، يتعذَّر تحصيل أي معرفة عنها. وهنا تكمن ماهية الوحي كما سنشير لاحقا، وذلك عندما تتحول الرسائل المُطلَقة عبر المنظومة البشرية، إلى رسائل نسبية مُقيدة بتلك المنظومة أو بعينها الثابتة: "فإذا أراد الحق أن يوحي إلى ولي من أوليائه بأمر ما، تجلى الحق في صورة ذلك الأمر لهذه العين التي هي حقيقة ذلك الولي الخاص، فيفهم من ذلك التجلي بمُجرَّد المُشاهدة، ما يريد الحق أن يُعلِمه به، فيجد الولي في نفسه علم ما لم يكن يعلم، كما وجد النبيُّ عليه السلام العلمَ في الضربة وفي شربِهِ اللبن". وذلك هو الوحي الخالص الذي لا يشوبه ما يفسده، تبعا لابن عربي.[1]

وأما عن التصوّر الفلسفي العام الذي كان سائدا حول مفهوم الوحي، فقد ارتكز على نظرية "العقل الفعّال"، بحيث تبناه الكثيرون من الفلاسفة المُسلمين، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد والسَهرَورّدي وابن سبعين والشيرازي وغيرهم. علاوة على فلاسفة من الديانات الأخرى، كالفيلسوف الأندلسي اليهودي ابن ميمون وغيره. وعلى الرغم من اختلاف التسميات وتفاوت الشروحات، لدى هؤلاء الفلاسفة حول نظرية "العقل الفعَّال"، إلّا أن مصدر النظرية كان واحدا؛ وهو المُعلِّم الأول: "أرسطو"، الذي أوردها في المقالة الثالثة من كتابهِ "في النفس".

والعقل الفعَّال تبعا لأرسطو، هو أشرف الموجودات وهو المُحرِّك لها والفاعل الدائم فيها، من دون أن ينفعل بها؛ إذ أنه العلَّة لوجودها، وهو منها بمثابة القادح من النار، التي كانت كامنة فيه بالقوة. أو أنه بمثابة الضوء من الموجودات التي كانت في العتمة؛ عتمة الهيولى اللامنتمية إلى أي من الصفات المُدرَكة، على الرغم من أن فيها إمكانية لا مُتناهية من تنوّع الصفات، الكامنة فيها بالقوة. فإذا أشرقت شمس العقل الفعَّال، تعيَّن الموجود واكتسى بثوب الصفات، فصار له وجود محسوس بالفعل. والعقل الفعَّال جوهر لا مادة له،

[1] - المصدر نفسه، ص 47-48، بتصرُّف.

إذ أنه غير مُتعيّن وهو ليس بجسم، وهو مُفارق لعناصر الأجسام والمواد، غير مُخالط لها. بمعنى نفهمه، بأنه مُتمايز عنها في جوهره، ومُحايث لها في حضوره. إذ يقول ارسطو: "وهذا العقل الفعَّال مُفارِق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مُفارِق لشيء".[1]

ولكن لا بُدَّ للعقل من أن يخرج من كُمونه وأن يفعل أولا، بمعنى أن يَعقِل ويُدرِك ما يكمن فيه من قوة، ليصبح فعَّالا؛ فإذا عَقَل وأدرك، ارتقى العقل الجزئي ذو القوى الكامنة، وصار عقلا كونيا بالفعل، وليس بالكُمون فحسب. أما إذا فتحنا باب التأويل اللاحق على تلك النظرية؛ أصبح الجانب الإلهي الكامن فينا بالقوة، إلهيا بالفعل، أو أصبح إلهيا مُطلقا بعد أن كان فرديا مُقيَّدا، وذلك بعد أن عَقَل وأدرك حقيقته الكامنة؛ كالروح الفردية، إذا وَعَت وعايشت الخامة الإلهية فيها، تبرأت من فرديتها وذابت في الكل. فعندما توجد المقدمات لكي تنعتق الروح من أسر البدن، وتتحرر من وحل الأشياء قاطبة، تعود إلى أصلها الإلهي الذي فارقته لحين، ليتوحَّد الجزء مع الكل، أو لتتلاشى الفردية وتذوب في الله الكلي، فتنعم الروح هناك وتنتشي بحقيقتها الإلهية الخالدة. من هذا التأويل لآراء "أرسطو" فتح الفلاسفة المسلمين في نظريته ثغرة، ودلفوا منها إلى نظرية فلسفية عرفانية للنبوة ولظاهرة الوحي.

فلدى المُعلِّم الثاني: أبو نصر الفارابي، يتشابه "العقل الفعَّال" أو "العقل العاشر" مع "العقل المُستفاد"؛ إذ أنه قريب الشبه منه أو أنه من نوعه، حسب وصف الفارابي. فإذا بَسَط العقلُ الفعَّالُ الصُوَرَ في المواد لتتجلى، ثم بدأ بتعريتها من تلك الصور، بعد أن كانت مُلتحفة بها، حصل العقل المُستفاد، كما لو تحفر الروح حفرة جسد لتسكن فيها، ثم تفلح بعد ذلك في الانعتاق منها، فتحصل الحرية النهائية والسعادة الكاملة بذلك الخروج، حيث لا يبقى للإنسان ما يُدركه، سوى روح إلهية خالصة.

يقول الفارابي: "فإنه هو (= العقل الفعَّال) الذي يجعلها (= الصور) صورا في المواد، ثم يتحرى أن يُقرّبها من المُفارقة قليلا قليلا، إلى أن يحصل العقل

[1] - في النفس، مصدر سابق، المقالة الثالثة، فصل: "العقل الفعَّال"، ص 75-74، بتصرُّف.

المُستفاد. فيصير عند ذلك جوهر الإنسان، أو الإنسان بما يتجوهر به، أقرب شيء إلى العقل الفعَّال. وهذه هي السعادة القصوى والحياة الآخرة، وهي أن يحصل للإنسان آخر شيء يتجوهر به، وأن يتحصل له كماله الأخير... فحينئذ ليس يحتاج في قوامه أن يكون البدن مادة له، ولا أيضا يحتاج في شيء من أفعاله أن يسترفد بفعل قوة نفسانية في جسم، ولا أن يستعمل فيه آلة جسمانية أصلا، فأنقص وجود ذاته، أن يحتاج في قوامه في أن يكون موجودا، إلى أن يكون البدن مادة له، ويكون هو صورة في بدن أو جسم"[1].

أما عندما تروم النفس البشرية بلوغ رتبة العقل الفعَّال والاتحاد به، فإنها تبلغ ذلك بنوع من الأفعال الإرادية المحدودة، المتأتية من هيئات ما وملكات ما؛ بعض هذه الأفعال فكرية، وبعضها بدنية. وأما الوحي، فيتأتى بالقوة المُتخيلة، ويفيض بتوسط العقل الفعَّال، سواء في اليقظة أو في الرؤى الصادقة أثناء النوم، وذلك عبر مُحاكاة الموجودات الشريفة والمعقولات المفارقة التي في غاية الكمال، مثل السبب الأول. ولكن ذلك يتطلب بأن تكون القوة المتخيلة في الإنسان قوية وكاملة جدا، وذلك أول ما يجب أن يتّصف به رئيس المدينة الفاضلة كما يرى الفارابي؛ إذ يجب أن تكون نفسه كاملة، مُتَّحدة بالعقل الفعَّال. [2]

وكذلك يرى الشيرازي بأن "سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب، هو أن الروح الانساني إذا تجرَّد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجرا إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات، لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الأعلى. وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال، وفي لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي"[3].

---

[1] - أبو نصر محمد الفارابي: "رسالة في العقل"، تحرير الأب بوريس بويج، المطبعة الكاثوليك، بيروت 1938، ص 32-31.

[2] - أبو نصر محمد الفارابي: "آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، نسخة الكترونية، 2016. أنظر مثلا، فصول: "القول في الإرادة والاختيار، وفي السعادة"، ص61. "القول في سبب المنامات"، ص65. "القول في الوحي ورؤية الملك"، ص67. "القول في العضو الرئيس"، ص73، تم النقل بتصرُّف.

[3] - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 24.

وأما الغزالي؛ عدو الفلسفة والفلاسفة، فيقول في سياق تبيانه لأصناف النور الظاهر والباطن: "فعند إشراق نور الحكمة، يُصبح العقل مُبصرا بالفعل، بعد أن كان مُبصرا بالقوة"[1]. وفي الحقيقة أن محور اختلاف الغزالي مع الفلاسفة وسبب تكفيره لهم، من المُستبعد أن يكون خلافا حول نهج التفكير الفلسفي لفهم حقائق الوجود، وإنما هو على الأغلب بسبب بوحهم للعامة بما يتعارض مع النصوص الحرفية للشريعة. ذلك الخلاف يوجزه ابن رشد في كتابه "فصل المقال" بثلاث نقاط، إذ يقول: "فما تقول في الفلاسفة من أهل الإسلام؛ كأبي نصر (= الفارابي) وابن سينا؟ فإن أبا حامد (= الغزالي) قد قطع بتكفيرهما في كتابه المعروف بالتهافت، في ثلاثة مسائل: في القول بِقِدَم العالم، وبأنه تعالى لا يعلم الجزئيات تعالى عن ذلك،[2] وفي تأويل ما جاء في حشر الأجساد وأحوال الميعاد"[3]. حول ذلك يقول ابن طفيل، بأن الغزالي "قد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأي يُشارَك فيه الجمهور فيما هُم عليه، ورأي يكون بحسب ما يُخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه، لا يُطلِع عليه إلَّا من هو شريكه في اعتقاده"[4]. وفي ذلك يقول الغزالي نفسه في مشكاة الأنوار: "ليس كل سر يُكشَف ويُفشى، ولا كل حقيقة تُعرَض وتُجلى، بل صدور الأحرار قبور الأسرار. ولقد قال بعض العارفين: إفشاء سر الربوبية كُفر"[5]. أما فيما يتعلق بمن حاولوا شيطنة الغزالي من معاصرينا، واختزال أسباب تخلُّف أمتنا بفكره كما أسلفنا، فحول ذلك يعلِّق هنري كوربان: "سيكون من الهزء، أن نحصر مصير الفكر الفلسفي الإسلامي، في ذلك الصراع بين الإمام الغزالي والفيلسوف الأندلسي (= ابن رشد) الذي اعتبر نفسه بكامل الصدق والأمانة، مُجرَّد مُؤول لأرسطو"[6].

---

(1) - مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص 129.

(2) - حول الجدل الذي قام بخصوص علم الله بالجزئيات، فتلك قضية هي أقرب إلى الخلاف الفلسفي المُعقَّد، من قُربها إلى الخلاف العقائدي حول تصوّر قدرة الله، وهذا الأمر شرحه يطول، علاوة على أنه خارج سياق تناولنا.

(3) - فصل المقال، مصدر سابق، ص 101.

(4) - المصدر نفسه، ص 47، حيث نقله محمد عابد الجابري عن كتاب: "حي بن يقظان" لابن طفيل، في سياق تقديم الجابري لكتاب ابن رشد.

(5) - مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص 116-117.

(6) - الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مصدر سابق، ص 17.

وعلـى الرغـم مـن أن ابـن خلـدون أيضـا، يعتمـد فـي تفسيره لظاهـرة الوحـي علـى وجـود مُخيّلـة قويـة، إلا أنـه لا يتفـق مـع مـن ينقلـون عـن فلاسـفة، أمثـال أرسطو والفارابـي وابـن سينا، حـول نظريـة العقل الفعَّال، ويعتبـر حججهـم فاسدة وباطلـة، لكونهـم يحملـون الاتصـال بالعقـل الفعَّـال علـى الإدراك العلمـي. وكذلـك لاعتقـاد ابـن خلـدون ببطـلان الفلسـفة وبفسـاد منتحلهـا؛ إذ أن الفلسـفة حسـب وصفـه، تقـوم علـى الأدلـة الحسّـية والبراهيـن العقليـة والمقاييـس، بغيـة إدراك ذوات وأحـوال الوجـود كلـه بأسـبابها وعللهـا، بمـا فـي ذلـك الوجـود الحسّـي منـه ومـا وراء الحسّـي، لتحصيـل مُجرَّد ظنـون عقليـة لا ترقـى إلـى رتبـة اليقيـن الـذي يكمـن مـا وراء الحـسّ مـن الموجـودات. عـلاوة علـى أن الفلسـفة تبعـا لابـن خلـدون، لا تخضـع لشـريعة أو شـارع، بقـدر مـا تخضـع للعقـل وشـحذ الذهـن، بغيـة وضـع قوانيـن تُميّـز بيـن الحـق والباطـل وبيـن الفضيلـة والرذيلـة. ومـن ثُـمَّ، فـإن الفلسـفة توظِّـف الفكـر والحـواس، والبراهيـن والأدلـة العقليـة، كواسـطة لإدراكاتهـا ومباهجهـا. مـع أن البهجـة الحقيقـة، هـي تلـك التـي تدركهـا النفـس مـن ذاتهـا بغيـر واسـطة، وذلـك مـا لا يحصـل بنظـر أو بعلـم، وإنمـا يحصـل بكشـف حجـاب الحـسّ وأفـول المـدارك الجسـمانية بالجُملـة، عبـر الرياضـة وإماتـة المـدارك الحسّـية مـن الجسـد، والقـوى الفكريـة مـن الدمـاغ، لكـي يحصـل للنفـس إدراكهـا الـذي مـن ذاتهـا، بغيـر واسـطة.[1]

وعلـى الرغـم أنـه مـن العسـير إيجـاد فـرق جوهـري بيـن مـا أجتهـد بـه الفلاسـفة المسـلمون أمثـال الفارابـي كمـا أوردنـا، وبيـن مـا ذهـب إليـه ابـن خلـدون فـي نقـده لهـم، حـول تأويلهـم الفلسـفي فيمـا يتعلـق بنظريـة العقـل الفعـال. إلا أنـه يبـدو بـأن نفـور ابـن خلـدون مـن الفلسـفة العقليـة أساسـا، هـو الـذي قـد أوجـد هُـوَّة فيمـا بينـه وبينهـم حـول تلـك النظريـة؛ إذ أراد أن يُثبـت العرفـان الذوقـي فحسـب علـى حسـاب نفـي الفلسـفة العقليـة، حتـى ولـو كانـت الثانيـة تلتـزم بالـدوران فـي فلـك الأول، فـي مُحاوِلـة لشـرحه وتعليلـه؛ ولاسـيما لمـن عجـز عـن بلـوغ مقـام العرفـان الذوقـي.

وفـي الواقـع أن ثمَّـة مؤمنيـن لديهـم مـا يُشـبه الرهـاب مـن الفلسـفة، وذلـك بغيـة حمايـة أسـس الديـن مـن متاهاتهـا وإشـكالية أطروحاتهـا وتسـاؤلاتها. وبالمقابـل ثمَّـة ليبراليـون مُدافعـون عـن الفلسـفة، مِمَـن يعتقـدون بعبثيـة إقرانهـا بالديـن، لاعتقادهـم

[1] - مقدمـة ابـن خلـدون، مصـدر سـابق، الجـزء الثانـي، فصـل: "فـي إبطـال الفلسـفة وفسـاد منتحلهـا"، ص 320-325، بتصـرُّف.

باستحالة التناغم والتجانس بين العناصر المُتنافرة. فأما عن حماية أسس الدين من الفلسفة، فذلك هو نهج من يعتقدون بهشاشة أسس مُعتقدهم، ولذلك فالأولى بهم تدعيم تلك الأسس بالمفاهيم الفلسفية، بغية الاستناد على عقيدة أصيلة راسخة، وليس العكس. وأما من يدَّعون التنافر بين الفلسفة والدين، فإن التقابل أو التناظر من الخطأ تأويله دائما على أنه تنافر، إذ يصحّ التجاذب والتكامل، حتى بين الأقطاب المُتضادة والعناصر المُتعاكسة في هذا السياق؛ فالسالب لا يجذب سالبا والقفل لا يُفتَح بقفل. وبالتالي لا يصحّ إثبات أحد تلك المُعطيات عبر نفي ضده، لأن في ذلك نفيا أو تعطيلا للدَور الوجودي لكلا المُعطيين. ومن ثمَّ، فإنه عبر اتّباع هذا النهج الإقصائي، يتمّ الاكتفاء باحتكار المفاهيم الجزئية، مع غياب القدرة للإطلال على الكليات، ذلك أنه عندما يتعلق الأمر بتحصيل معرفة عن مفاهيم الوجود الكبرى، فلا بُدَّ من تنوع وتتابع وتقاطع الطرق النسبية نحو الهدف الواحد؛ الحقيقة.

في سياق لا يبتعد عمَّا اسلفناه، يقول "ولتر ستيس": "من الخطأ تصور أن الفلسفة والدين منفصلان كلية، ولا يوجد أساس مشترك بينهما، فهما في الواقع على صلة قربى أساسا، ولكنهما أيضا متمايزان. وربما كانت أصدق نظرة إليهما، هي أنهما متماثلان في الجوهر ومختلفان في الشكل. فجوهرهما هو الحقيقة المُطلَقة"[1]. وكذلك فإن "توما الإكويني" مثلا، الذي سعى إلى التوفيق بين فلسفة أرسطو والمسيحية، يرى "أنه لا يوجد بالضرورة تعارض بين رسالة الفلسفة والعقل من جهة، والرسائل المسيحية أو الإيمان من جهة ثانية، لذلك نصل بواسطة العقل إلى الحقائق ذاتها التي يتحدث عنها الإنجيل"[2].

أما لو حاولنا التنقيب في وجدان الشعوب، وفي الأولويات التي كانت سببا لارتقائه ولنهوضها، فمن العسير إقصاء دور الفلسفة في هذا المضمار، أو تجاهل أهميتها كمقدمة لاستحضار عوامل الترقي والنهضة. وأوروبا المُعاصرة برخائها وإنجازاتها الحضارية والتقنية هي خير مثال؛ إذ أنها لم تدخل في عصور الظلام إلا بعد أن قايضت الفلسفة بالدين، أو بعد أن أصبح الدين هو المصدر الحصري

(1) ـ ولتر ستيس: "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص 21.

(2) ـ نقله، جوستاين غاردر: "عالم صوفي"، رواية حول تاريخ الفلسفة، ترجمة: حياة الحويك عطية، دار المنى، دشورسهولم، السويد 2012، ص 192.

للمعرفة. ثمَّ لم تدخل في عصر الأنوار، إلا بعد أن بدأت الفلسفة تستعيد مكانتها تدريجيا. وأما عن إقصاء الكنيسة وانتزاع سُلطتها، فذلك كان نتيجة لفسادها ولتكلِّس مفاهيمها ولعجزها عن مواءمة المُتطلبات الوجدانية للمؤمنين بها؛ ذلك أن الكنيسة كانت قد تحولت آنذاك، من وسيلة لتنمية وتشذيب الوجدان، إلى دافع لإطلاق غرائز رجال الدين والمؤمنين عموما، لا مرآة لتعاليم الدين المسيحي نفسه. وبالتالي فإن تحييد الكنيسة كان ضرورة في هذا السياق، مثل ما أن استئصال جذور الأفكار الظلامية من وجدان الناس هو ضرورة في مُجتمعاتنا الإسلامية، من دون أن يعني ذلك أبدا مُحاربة الدين نفسه أو إقصاء المؤمنين به، وإنما تنويرهم فحسب؛ فمُحاربة الدواعش مثلا، ومن يحمل أفكارهم لا يُمكن أن يعني أو يتطلب القضاء على الإسلام نفسه. ولكن المُفارقة بأن سيطرة الفكر الديني المُتعصب وما قد يتبعه من أهوال، كان قد دفع بالبعض إلى المُفاضلة بين أمرين: إما النهضة أو الدين، وكأن الأولى لا تتحقق إلا بالقضاء على الثاني. وهنا يجب ألا ننسى، بأن الدين هو ليس مُجرَّد طقوس وشعائر وقيود، ولا هو بالضرورة مُجرَّد أيديولوجيات إقصائية أو حروب مُقدَّسة على الآخر المُختلف، وإنما هو أساسا بمثابة الترياق للوجدان، ولِعلّاته الفطرية منها والطارئة، حتى ولو كان الإيمان به مُجرَّدا من الطقوس. وبالتالي فإن التنوير لا يعني ضرورة دفع الناس إلى الإلحاد أو القفز فوق جميع مفاهيم دينهم، ولاسيما إذا كان تنويرا آمنا مرتكزا على الفلسفة. وكيف للفلسفة أن تُحارب الوجدان!

وفي الواقع أن معظم فلاسفة التنوير كانوا مؤمنين بالله إيمانا عقلانيا متينا، حتى أن بعضهم كان يدعو إلى إنقاذ المسيحية من براثن الكنيسة؛ فـ "إيمانويل كانت" مثلا، كان يدعو إلى أن فكرة وجود الله ضرورة أخلاقية. وأما عن بحثه في مفهوم "حقيقة الشيء في ذاته" والذي لا يُمكن تحصيل أي معرفة حوله، فقد كان أقرب إلى تنزيه الله مَن التصورات الوثنية حوله، وذلك ما يتقاطع مع ما سعى لإثباته علماءُ وفلاسفةُ التصوف من المسلمين وغيرهم، حتى أنه كان يدعو إلى إنقاذ أسس الإيمان المسيحي، شأنه شأن "جورج بيركلي" الذي كان يُنكر حقيقة الوجود المادي، مُعتبرا إياه على أنه مُجرَّد فكرة في عقل الله، وذلك ما لا يبتعد عن رؤية ابن عربي لحقيقة الوجود المادي على أنه مُجرَّد ظلال، أو أنه مُجرَّد تجلٍ لخيال الله، كما أسلفنا في الفصل السابق. وكذلك فإن "سورين كيركغارد" كان مسيحيا مؤمنا، مثل ما أن "رينيه ديكارت" لم يكن يُعادي الدين، وكان يُدافع عن الإيمان بالله، ويدعو إلى إثبات وجوده فلسفيا. أما "جان جاك روسو" فقد كان يُحارب المادية ويكافح الإلحاد الذي جلبه عصر التنوير. علاوة على أن "ڤولتير" كان يرفض الإلحاد رفضا باتا؛ إذ كتب قبل موته: "أموت على

عبادة الله ومحبة أصدقائي وكراهية أعدائي ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين"[1]. وبذلك فإن ڤولتير كان يدعو إلى التفرقة بين الدين والخرافات. وأما عداؤه للكنيسة، فقد كان بسبب فسادها وتسلطها، وليس بسبب رفضه لقيم الديانة المسيحية أو لدورها في بث التناغم الروحي في المجتمع. وكذلك فإن "شوبنهاور" كانت مُعاناته قد دفعته إلى الذهاب بعيدا، حتى العثور على جذور التدين الأصيلة، والتي كانت بمثابة البلسم الشافي لآلامه وأحزانه. وبالتالي فإن هؤلاء الفلاسفة، حتى ولو لم يكونوا متدينين تقليديين، إلا أنهم كانوا مؤمنين بالله إيمانا راسخا؛ إذ أن فيلسوفا مثل "فرنسيس بيكون" والذي كان قد اتُهم بالإلحاد، أجاب مُدافعا عن تلك التهمة بقوله: "قد لا أعتقد بجميع القصص والأساطير التي جاءت بالكتب الدينية، ولكن لا يُمكن أن أعتقد بعدم وجود عقل مُدبِّر لهذا العالم. إن القليل من الفلسفة ينزع بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بعقول الناس إلى الإيمان، لأن عقل الإنسان عندما ينظر إلى الأسباب الثانوية المُبعثرة، قد يتوقف عندها ولا يتجاوزها، ولكن عندما يشاهد تسلسلها واتحادها واتصالها بعضها بعضا، ينتهي به ذلك إلى الإيمان بوجود العناية الإلهية. إن قلة الاكتراث بالدين تعود إلى كثرة المذاهب والانقسامات الدينية التي تؤدي إلى التعصب، كما أن الانقسامات الدينية تؤدي إلى الإلحاد"[2]. وكذلك فإن فيلسوفا مثل "سبينوزا" والذي كان ناقدا حذقا لليهودية والتوراة، لم يكن مُنكرا للذات الإلهية، وإنما على العكس؛ فاتهام سبينوزا بالهرطقة والضلال الديني وحرمانه من الكنيس اليهودي، كان بسبب إخراجه لمفهوم الله من الوثنية إلى الشمول والكلية. ألم تعدم أثينا فيلسوفها سقراط بالسمّ بتهمة الزندقة قبل ذلك بعشرين قرنا لأنه أنكر تعدد الآلهة ودعا إلى عبادة إله واحد؟ فلا غرابة في أن يمنح بعد ذلك كل من أفلاطون وأرسطو، وجُلّ من أتى بعدهم من فلاسفة، الأولوية لتنوير الأفراد على حقهم في اختيار حكامهم. ألم تكن الديمقراطية هي التي أعدمت سقراط؟

وأما عن حال أمتنا، التي تعقدت مسالك خلاصها وتشابكت عوائق نهضتها، فلا ندَّعي القدرة على استحضار عوامل سحرية للخلاص، تتمثل في مُجرَّد إصلاح الدين أو تشذيبه أو توظيفه عبر رؤية ما، كما يدَّعي البعض من التنويريين. كما لا نظن بأن الديمقراطية أو إزاحة الحكام الفاسدين المُستبدين، سيكونان كافيين لاستحضار النور في آخر النفق. وعلى الرغم من عدم ميلنا إلى التقليل من

[1] - نقلا عن: قصة الفلسفة، مصدر سابق، ص 195.

[2] - نقلا عن المصدر نفسه، ص 95.

أهمية ما سلف، ولكننا نميل أكثر إلى التفكير بموضوعية بالتزامن مع تحديد الأولويات؛ إذ نعتقد بأن التنوير الفلسفي المُرتبط حبَّذا بالعرفان، قد يكون من أحد العوامل المُهمة التي من شأنها تحييد العوائق الأولية للنهضة، لكونه بمثابة المحراث الذي يجعل الهواء يتغلغل في تربة وجداننا، ليمنحنا ثمر عقيدة واقعية يُكتَب لها النمو والاستمرار، وواقعا أكثر أمنا وتحضرا ورفاها. مثل ما أن التفكير الفلسفي النقدي، من المُفترض أن يكون بمثابة المُحرِّك الذي يمنح دفق الحياة لنبع العقيدة، لكي تتجدد مياهها الراكدة فلا تتحول إلى مستنقع آسن؛ إذ عندما تصبح العقيدة آسنة يصبح الواقع كذلك، ولكن العكس صحيح بكل تأكيد. وبذلك فإنه بالتوازي مع مُعالجة واقعنا الجريح، لا مناص لنا من ربط مُحرِّك الفلسفة بالعربة التي تحمل كل إرثنا الثقافي والديني، لأن ذلك الرابط سيكون بمثابة الجسر، أو أحد الجسور التي تعبر بنا من حلقتنا المفرغة إلى الضفة الأخرى التي عَبَرَ إليها من سبقنا من شعوب بنفس الآلية. قد يقول قائل: ولكن هذا تقليد أعمى وتبعية للغرب وتجاهل لخصوصيتنا. تجيب المستشرقة "كارين آرمسترونغ": "إنه لأمر يدعو للتأثر والسخرية، أن يبدأ المسيحيون الغربيون بالنزول إلى الفلسفة، في اللحظة التي بدأ اليونانيون والمسلمون يفقدون الإيمان بها"[1]. وفي الحقيقة أن السواد الأعظم من علماء المسلمين، في فترة ازدهار الدولة الإسلامية كانوا فلاسفة عقلانيين؛ فمثل ما كان الشعر في الجاهلية لسان حال العرب الذي كانوا يبوحون عبره بمكنونات وجدانهم، فإن الفلسفة كادت أن تكون لسان حال الأغلبية من علماء المسلمين لقرون، حتى ولو أنكر بعضهم تلك التهمة على نفسه؛ كالغزالي مثلا. حيث نجح هؤلاء الفلاسفة في أحيان كثيرة، في اتباع منهج توفيقي بين الدين والفلسفة، بأناقة وحكمة حافظت على قدسية الوحي وقدسية العقل والمنطق في آن واحد. وهذا ما كان يؤكد عليه ابن رشد بقوله: "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المُصطحبتان بالطبع، المُتحابتان بالجوهر والغريزة"[2].

تستشهد الكاتبة سالفة الذكر في كتابها "الله والإنسان" بالفلاسفة المسلمين "الذين لم يروا تناقضا بين الوحي والعقل، بين العقلانية والإيمان، لذلك طوَّروا ما يُسمَّى بالفلسفة النبوية؛ أرادوا ان يجدوا جوهر الحقيقة الموجودة في قلب جميع الأديان التاريخية التي كانت تسعى إلى تحديد حقيقة الله ذاته منذ فجر التاريخ". ثم تستشهد آرمسترونغ بفلاسفة مسلمين، أمثال يعقوب بن إسحاق

[1] - الله والإنسان، مصدر سابق، ص 208.

[2] - فصل المقال، مصدر سابق، ص 125.

الكندي، الذي كان أول مُسلم طبَّق الطريقة العقلانية على القرآن، حتى أنه لم يكن بوسعه أن يرى، إلا أن الفلسفة هي من صنع الوحي، وكان كذلك مُتلهفا إلى البحث عن الحقيقة في تراثات دينية أخرى، ذلك أن واجب الفيلسوف البحث عنها في أي زي لغوي أو ثقافي تزيَّت عبر كل العصور. إذ يقول: "يجب أن لا نخجل من الاعتراف بالحقيقة ويجب أن نتمثلها من أي مصدر جاءت، حتى لو وصلتنا من أجيال سابقة ومن شعوب أجنبية، فبالنسبة لمن يسعى إلى الحقيقة، لا قيمة أعلى من الحقيقة ذاتها". ولم يقصر الكندي نفسه على الأنبياء، بل التفت إلى الفلاسفة الإغريق، فاستخدم مناظرات أرسطو حول وجود المُحرِّك الأول، مُدافعا عن أنه في عالم عقلاني لكل شيء علَّة. وكذلك فقد رأى أبو نصر الفارابي أن الفلسفة هي السبيل الأفضل لفهم الحقائق التي عبَّر عنها الأنبياء بأسلوب مجازي شعري كي يفهمها الناس. أما ابن سينا الذي كان منجذبا إلى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة والذي قام كذلك بتفسير عقلاني لوجود الله مبني على براهين أرسطو، كان يعتقد أن الكون كان عقلانيا، وفي كون عقلاني لا بُدَّ من وجودِ وجودٍ غير مُسَبَّب أو مُحرِّك لا يُحرَّك. في قمة سلسلة الوجود شيء ما، لا بد أنه قد بدأ سلسلة سبب ونتيجة، وهو ما أسمته الأديان الله، ولأنه أسمى شيء، لا بد أنه كامل مطلقا وجديرا بالتمجيد والعبادة.[1]

وفي الحقيقة أن الاستعانة بالفلسفة لا يُمكن أن تكون حكرا على دين مُحدَّد، كما لا يُمكن أن تكون الفلسفة ملكا لأمة بعينها؛ إذ أنها إرث إنساني ونتاج مشاع لجهود العقل البشري، ولتراكم وتشابُك تجاربه. ذلك العقل الذي عندما درس "هيجل" تطوره من خلال فلسفة التاريخ، لم يكن يهدف إلى دراسة تاريخ أمة بعينها في زمان أو مكان ما، وإنما أراد أن يُطلَّ على تاريخ حضارة الجنس البشري قاطبة؛ ليس لاهتمامه بأحداث التاريخ ذاتها، وإنما لاهتمامه بالجوهر الكامن وراء تطورها، أي العقل البشري بوثباته وعثراته وانتكاساته عبر التاريخ. كان يُحاول تجاوز الجزئيات نحو الكلي ولمصلحة الكل، بغية استخلاص النتائج واستنباط العِبر لبناء هرم متماسك قوامه: الفرد، المجتمع، الدولة، في معادلة لم يكن الله أو الدين غائبين عنها.[2]

---

[1] - الله والإنسان، مصدر سابق، فصل: إله الفلاسفة، ص 190-180، بتصرُّف.

[2] - ج. ف. ف هيجل: "العقل في التاريخ"، ترجمة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2007، انظر فصل: دراسة لفلسفة التاريخ، بقلم المترجم، ص 59-30.

وهكذا، فلو نحن حاولنا استخلاص العِبَر من تاريخنا ومن تاريخ الأمم الأخرى، فمن الحكمة أن نصل إلى نتيجة مفادها، بأنه لا بُدَّ لنا من منح النخبة المتنورة المسؤولة في مجتمعاتنا، صلاحيات حقيقية لتوجيه وإدارة شراع منظومته الروحية، من دون التفكير بالمخاطرة بترك القارب أو قلبه لأن هناك من يسيء توجيهه. وبالتالي فإنه من الأهمية بمكان، أن يتمّ البدء بالعمل على عقول الناشئة، وذلك بحقن جرعات تدريجية من النور فيها، عبر تمرين عقولهم على التفكير فلسفيا، وذلك ما سيكون عاملا واقعيا لإنارة عقولهم وبث التناغم في فهمهم لأنفسهم ولما حولهم. علاوة على أهمية تفعيل وإعلاء شأن مَلَكَة المنطق لديهم، لتكون مرجعا معياريا للمحاكمة، عند التعامل مع الظواهر والحقائق والأشياء، بدلا من إشغالهم بشيطنة أبي لهب وحكايات أبي جهل وتركهم فريسة للدجالين والمشعوذين.

وهنا لا يُمكن تجاهل مُهمة دُور التعليم ومناهج تدريسها، بما في ذلك مؤسسات تعليم الأئمة، لكي تصبح دُور العبادة كذلك، منهلا للعلوم الروحية والفلسفية، كتعزيز ثقافة التصوف وفلسفة العرفان، أو ما نتج عنهما؛ كفلسفة وحدة الوجود تبعا لما تناولها ابن عربي مثلا، والتي تعكس روح الإسلام وجوهرهُ لمن فهمه بعمقه وبمركزية رسالته، وذلك بغية تقريب المؤمنين من فهم ماهية الله والكون والإنسان، وبالتالي فهم الماهية من الوحي، بدلا من أن تكون دُور العبادة وسيلة للتجهيل ولتلقين العقيدة الذرائعية والانتهازية حتى مع الله، ولِبثّ ثقافة الترغيب والترهيب والإرهاب والخرافات، التي ليس لها وجود في الكثير من الأحيان، ولا حتى في نصوص الدين نفسه. وبذلك فإن هدف هذا السعي، هو إعادة تصحيح مسار الدين لكي يتحلى بالعقلانية، وليكون موازيا للفلسفة التي ينبغي أن تكون بدورها مقدمة لفهم الدين ولترسيخ العقيدة الدينية؛ كتمهيد لتقاطع، ثم تطابق العقل مع الإيمان. وإلى متى ينبغي أن يكون حضور أحدهما نفيا للآخر!

لا شك بأن مهمة كهذه لن تكون يسيرة سهلة المنال، ولاسيما أن مجتمعاتنا محبطة ومثقلة بهزائمها ونكساتها، مما يجعل القوالب الجاهزة والحلول السحرية تمارس إغراءها علينا. ولذلك لا بُدَّ من التأكيد على عدم تجاهل واقعنا أو مُحاولة القفز فوقه؛ لكون ذلك الواقع الذي أملته مصالح "العالم المُتحضِّر" علينا، هو الأساس الفاعل لكبح وتعطيل نهضتنا. ومن الغريب حقا، بأن هناك من يُحاول تجاهل أو تسخيف ذلك. ومن المؤكد كذلك بأن مهمة كهذه، تتطلب جهدا دؤوبا

وأناة واستراتيجية واضحة ومحددة قد تم إعدادها سلفا. وذلك عبر تضافر الجهود والعقول والمؤسسات والمرجعيات الدينية المستنيرة، كمنظومة متكاملة ومتوافقة ومتناغمة، لتكون بمثابة المرجعية الروحية والعقائدية العقلانية للتعاطي مع المُقدَّس بكافة رموزه ومفاهيمه. ومن الطبيعي أن تكون الدولة الرسمية، هي الراعي الأساسي لكي توجَد وتلتئم مفصلية تلك المنظومة المتعددة الأقطاب، ولتُصبح وحدة فاعلة وواقعا يرى النور. وبذلك تكون الدولة قد استثمرت على المدى البعيد، في ضمير ووجدان الإنسان. وكيف يمكن أن يخيب لها أمل بعد ذلك!

في الحقيقة أنه لا يمكن للفلسفة العقلية وحدها أن تقودنا إلى الإيمان القلبي الراسخ بالله. ولكن بالمقابل، لا يُمكن للدين غير المتمفصل على الفلسفة أن يروي ظمأ وجدانيتنا مع ضمان عدم تعريضنا للانحرافات أو الانزلاق في المفاهيم المشوهة. لذلك كانت مهمة الفلسفة تنقية الدين من الشوائب التي أفرزتها نسبية مفاهيمنا عن المُطلَق، وتثبيت أركان العقيدة على أسس أكثر مرونة ومنطقية، لكي يُصبح الدين أقرب إلى الوجدانية المستقرة القادرة على الاستمرار، وعلى التعايش مع الآخر، ومع المتغيرات في الزمان والمكان، من قُربه إلى النرجسية والهيجان والعصاب.

* * *

الباب الثاني:

نسبية الوحي

الفصل الأول: المُقدَّس بين النسبية والإطلاق

عند ولوج عَتَبة المُقدَّس، لا بُدَّ للمرء أن يتصرَّف بأدب. ولكن لا بُدَّ له من الطهارة أولا؛ أعني التجرُّد من دَنَس شِباك الخوف والرغبة، ومن وِزْرِ الأحكام المُسبقة، ومن رِجْس إثبات أو نفي المفاهيم المُقدَّسة من دون محاولة البحث أو التحقق. وبذلك لا ضير في أن يكون المرء مثقلا بالفضول والتساؤلات؛ ألم يكن إبراهيم خليل الله كذلك، عندما طلب من ربِّه البرهان، ليطمئن قلبه؟ {إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}[1]. فكيف لعامة الناس مِمَن يرومون الإيمان بما جاء به الأنبياء، أن يتعففوا عن التحقق والبحث والتقصّي؟

ولكي يطمئن قلب المؤمن، لا بُدَّ له من إشراك فطنته، كي لا يكون مؤمنا بعيون مغلقة، بحيث قد يتم توجيهه إلى عكس ما ارتضاه قلبه. وبذلك فإن الإيمان الراسخ بديانات الوحي، يقتضي البحث لتحصيل معرفة رصينة عن ماهية الوحي ذاته، لا مُجرَّد الاكتفاء بتلقي المفاهيم العامة الجاهزة حوله. وما نعنيه في هذا السياق، هو مُعاينة إمكانية خضوع تجليات الوحي وتأويلاته لعامل الاحتمالات مثلا. بمعنى خضوع تلك التجليات والتأويلات لعامل النسبية المُرتبط بذات النبي، وبما يُحيط بتلك الذات من عوامل موضوعية، والمُرتبط كذلك بطبيعة الوحي ذاته. ولكي نقوم بتلك المعاينة، نبدأ بحثنا هذا بنوع من التجريد، ومن ثم نقوم بتخصيص البحث لمُعاينة الوحي المُحمَّدي؛ لا لغرض النفي أو الإثبات، وليس عبر البحث في الحق والباطل، أو في الصواب والخطأ، ما دمنا قد سعينا سلفا لإثبات حقيقة الوحي الإلهي، كظاهرة مُمكنة الحدوث

(1) - البقرة: 260.

لخاصة البشر. وإنما ما نسعى إلى البحث به في هذا الباب، هو مفهومَي النسبية والإطلاق في تداعيات ظاهرة الوحي. ولكي نستطيع الإحاطة بحيثيات تلك المفاهيم، لا بُدَّ لنا بداية من تجريد الوحي من حمولته المقدَّسة، بمعنى محاولة الإطلال على المُقدَّس من خارجه، عبر فتح نافذة من الخارج تُطلُّ عليه من فضاء مُحايد، لطالما اعتدنا أن نُطلَّ من المُقدَّس على كل ما عداه، عبر حدود فضاء نافذة مُواربة مفتوحة من الداخل. ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ لنا من مُحاولة تناول مفهوم الوحي بحرّية من كافة جوانبه، بغية محاولة إنصافه وإنارة أبعاده، عبر فهم ماهيته بعيدا عن الرجاء والخوف. وبالتالي، محاولة المساهمة في تأسيس عقيدة راسخة وواعية، ضمن إطار ماهية الوحي ومَغزاه.

وبذلك، فنحن هنا إذ نحاول التأكيد على نسبية مفاهيم الوحي، لا نرمي إلى التشكيك بجدوى تلك المفاهيم، ولا نسعى بالضرورة إلى نفي القداسة عنها؛ إذ أن الأزمة حسب تقديرنا، لا تكمن بالضرورة في إضفاء القداسة على بعض مفاهيم عالم الغيب، ولا بالإقرار بظاهرة الوحي التي تنبثق من ذلك العالم، وإنما الأزمة تكمن في آلية توظيف تلك المفاهيم. فالمُصادقة على حقيقة النبوة وحقيقة الوحي، بعد بحث وفهم، أو بعد تحقق، لا يُمكن أن تُشكِّل عامل تخلف لأي مُجتمع، لا بل أن الأمر قد يكون على العكس تماما؛ إذ أن الروحانية هي عامل نهضة وترقٍّ، ومن الغرابة تماما أن تكون سببا لحالة انتكاس أو نكوص لأية جماعة. وهُنا نجد أنه من العسير أن نماري الغزالي في قوله، بأن "التصوف روحانية، والروحانية قوة، ولا يتمارى في ذلك اثنان"[1]. لا بل أن الروحانية المرتبطة بالعقل الحدسي، تعلو مرتبة على العلم نفسه، وتُعَدُّ منبعا لمبادئه الأولى، تبعا لأرسطو: "إن إدراك الكُليات التي ينبغي أن تصبح المبادئ الأولى للعلم، ينبغي أن يكون نتاج مَلَكة علوية مُتفوقة على العلم، وهي لا يمكن أن تكون إلا العقل الحدسي"[2]. وهنا لا ننسى، دور العقل الحدسي لألبرت آينشتاين، في اكتشافه لقوانين النظرية النسبية كمُسلَّمات علمية، على الرغم من غياب الإمكانية لإثباتها تجريبيا في ذلك الوقت. وأينشتاين نفسه، لا يجد حرجا في إعلان انتمائه إلى فئة البشر المتدينين، عندما يتعلق الأمر بالرؤية الصوفية للكون،[3] أو ما أسماه بالديانة الكونية التي يشعر بها المرء في أعماقه، والتي

(1) - المُنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 214.

(2) - نقلا عن: المستقبل للإسلام الروحاني، مصدر سابق، ص 97.

(3) - ألبرت آينشتاين: "غريبة هي حالتنا هنا على الأرض"، نقلا عن: الله والإنسان، مصدر سابق، ص 341.

اعتبرها بأنها بمثابة النابض الأكثر قوة ونُبلا للبحث العلمي، وكذلك الدافع لأولئك الذي ساروا به إلى مبتغاه، إلى أن عمَّموه عبر بلاد العالم أجمع، على الرغم من العقبات ومن تشكيك الآخرين به. وبذلك لا يختلف آينشتاين مع من ذهب إلى أن العلماء الجادين يظلون أكثر البشر دينا، وبأنه من الصعوبة أن يوجد عقل يبحث عميقا في العلم، ولا يمتلك ديانة مُميزة خاصة.[1] من دون أن يعني ذلك، أن مفاهيم تلك الديانة تتطابق بالضرورة، مع مفهوم العامة المُبسَّط للدين.

ولكن لو حاولنا انتهاج الحياد والتجرُّد في مُعاينة انعكاسات الملَكة العلوية للعقل الحدسي الذي تكلم عنه أرسطو، فهل يُمكننا حقا، تعليل نهضة الأمة الإسلامية في مُجمل العلوم ولقرون طويلة، بعيدا عن المَلَكة العلوية للوحي؟ أو بعيدا عن توظيف ذلك الجزء الحدسي من العقل؟ حيث كانت قد ازدهرت علوم الطبّ والفلك والكيمياء والرياضات والفلسفة وغيرها، في كَنَف دولة الوحي. ولكن حتى لا يُفهم من قولنا، بأنه حق يُراد به باطل، فإن قولنا: "في كَنَف دولة الوحي"، لا نعني به بالضرورة الدولة الثيوقراطية التي يحكمها رجال الدين التقليديين؛ إذ أن ما أسميناه "دولة الوحي"، كانت نتيجة أو عرضا للوحي في سياق تاريخي مُحدد، ولم تكن سببا له أو ضرورة لوجوده، وبالتالي فإن الدولة الدينية ليست شرطا لازما أو كافيا لتحقيق النهضة، لا بل قد يكون العكس صحيحا في سياقات عدة، ولا سيما عندما يرتبط تطبيق أحكام الدين، باتباع نص حرفي يتعالى على الفهم والتأويل، وبفهم تقليدي لا يحتمل أي محتوى روحاني، وهذا عكس ما نسعى إليه تماما في هذا السياق.

وأما عن الفرق بين التدين الروحاني الذي ينبثق من العقل الحدسي الذي تكلم عنه أرسطو، وبين التدين التقليدي الموروث، الذي يكتفي بمجرَّد الإيمان أو التخمين، فذلك ما يختزله "كارل يونغ" عندما سُئل في مُقابلة تلفزيونية بعنوان: "وجها لوجه"، فيما إذا كان يؤمن بالله، فأجاب: "لستُ بحاجة لأن أؤمن، فأنا أعرف"[2]. وبطبيعة الحال، ليس متوقعا أن يتحلّى عامة الناس، بذلك النوع من المعرفة، لكي تنهض الأمة. ولكن لو تأملنا في حال التصوف وأهله، في فترات نهضة الأمة الإسلامية، فثمَّة فئة من الناس حينها، سوف يُجيبون كما

---

[1] - العالم كما أراه، مصدر سابق، ص 42-40، بتصرُّف.

[2] - نقلا عن: الله والإنسان، مصدر سابق، ص 360، بتصرُّف.

أجاب "يونغ"، ولا سيما العلماء منهم. وعلى الرُغم من أن تلك الفئة كان يتم تسمية أهلها بأهل الخاصة، إلَّا أن لغتهم كانت تشغل حتى العامة من الناس، كما يشغل الدين الطقوسي أمتنا في هذه الأيام؛ بمعنى أن الانشغال بمعرفة الله هنا والآن، عبر كشف عرفاني باطني، كان له الأولوية لدى الكثيرين من الناس، على التحليق بخيالهم نحو امتيازات الجنة أو ويلات الجحيم. حتى أن ابن سينا كان يرى بأن ثمَّة "واجبا دينيا مفروضا على من لديهم مقدرة عقلية، كي يكتشفوا الله بأنفسهم"[1]. ودعوة كتلك من فيلسوف مُتصوف، سواء كانت تعني إقامة البرهان الفلسفي على وجود الله، أو تحصيل اليقين العرفاني حوله، عبر سفر باطني إلى عالم الغيب، فإنها تتمايز عن الركون إلى فلسفة خلاص تتمثل بالاكتفاء بالطقوس والابتهالات وتوجيه الدعاء إلى البعيد المجهول.

أما بعد، فإن المُعضلة لا تكمن في روحانية الإسلام أو نهج نبيهِ، ولا سيما بأن العالم بأسره بات مأزوما في باطنه ويفتقد إلى الروحانيات ويبحث عنها، على الرُغم من تنامي الرفاهية الظاهرة. وإنما المُعضلة تكمن في تسطيح العقول وتمرير الخرافات ومُحاولة احتكار الحقيقة باسم المُقدَّس، بالتوازي مع اختزال المُقدَّس بإدارة الأزمات، وتطويع مفاهيمه لخدمة الغرائز وتسيير المصالِح. أو في تحويل المُقدَّس إلى مُجرَّد أداة لتعزيز أزمة ونرجسية الـ "أنا" الفردية منها والجماعية، ولشيطنة الآخر المُختلف. بهذا المعنى يُصبح الدين عاملا مُخيفا لإشعال الصراعات والفِتن ولتسويغ القتل ولتعزيز ظواهر الانحطاط قاطبة. وذلك ما لا يُمكن حصره بدين مُعين، وإنما بظاهرة التدين في سياق ما أسلفنا؛ إذ لو تأملنا في تاريخ الصراعات بين البشر، لوجدنا أن الكثير منها، كان قد نشأ باسم الدين، حتى ولو كان منشأ الصراع يعود إلى اختلاف حول أمور دنيوية بحتة في بعض الأحيان. ولكن مع ذلك يتم زجّ الدين وتوظيفه في الصراع، فيصبح الصراع مُقدّسا، ويُصبح صرع الآخر كذلك، أمرا مُقدَّسا تقتضيه أوامر السماء، لا مُجرَّد شأن دنيوي يُمكن مُعالجته عبر التحاور بمنطق أهل الأرض، أو عبر ضبط الغرائز، أو عبر ترك هامش للنسبية مثلا.

وأما المُفارقة، فهي أن أقبح تلك الصراعات، كانت وما تزال قائمة، بين أهل الأديان السماوية؛ أديان الوحي. بما في ذلك أتباع الدين الواحد أحيانا، الذين لم يجدوا حرجا في التشريع لقتل بعضهم؛ باسم الله الواحد. لدرجة أن

[1] - نقلا عن المصدر نفسه، ص 189.

هذا الحال، كان قد دفع البعض للدعوة إلى ضرورة الاستغناء عن الله، حتى ولو كان موجودا؛ إذ هل يُمكن أن يمتلك جميع المُتصارعين على الله وباسم الله، الحقيقة الإلهية النهائية المُطلقة؟ أم أن الأمر يخضع للنسبية؟ قد يقول قائل، بأن الخلل لا يمسّ الحقيقة الإلهية للوحي، وإنما يعود إلى نسبية أفهام البشر. وهذا بالتحديد ما نقول به ونسعى إلى تبيانه، وذلك أن الأمر لا بُدَّ أن يخضع لنسبية ما، من دون أن ننسى بأن الأنبياء هُم بشر كذلك؛ إذ عندما نتناول مفهوم "المُطلَق" تبعا للمرجعية الفلسفية، أو مفهوم الله تبعا للموروث الديني في مراحله الناضجة، فنحن نتحدث هنا عن الكمال المُطلق، الذي لا يساوره أي نسبية أو خطأ أو تغيير. وهذا ما يتفق حوله أهل الفلسفة وأهل الدين، ضمن أطر صارمة لا تقبل الجدل وليس فيها أي هامش للسفسطة، وذلك بأن الله هو الحقيقة النهائية المطلقة، وهو الكامل الذي لا ينازعه في صفة الكمال أحد من الكائنات أو الموجودات. وبذلك يُوصَد باب التأويل والاجتهاد، حول مفاهيم باتت غير قابلة للجدل، بعدما تمرَّست العقول والضمائر والسرائر في سعيها نحو الحقيقة، فتشذبت من أشواك زرعها الأول، عندما كان الإنسان قد بدأ يتلمس الطريق إلى الله عبر الخرافات والأساطير؛ بمعنى تعدد الآلهة أو تجسيدها ببشر أو حجر. وبذلك كان هناك مُرتكَز مشترك، لكي تنبثق المفاهيم وترسخ العقائد. وحتى ولو تقاطعت المفاهيم في سياقات، وتباعدت في سياقات أخرى، في كل من الفلسفة واللاهوت، إلَّا أنه بقي الكمال والإطلاق للمُطلَق أو لله وحده. وكل من أنكر أو تشكك في تلك القاعدة، كان تبعا للفلسفة مُتعدٍ على المنطق. وكان تبعا للدين مُشرِك أو كافر. بما في ذلك كل من يدَّعي أو يظن، بأن فهمه لماهية وفحوى الدين، هو فهم كامل وغير خاضع للنسبية أو التغيير. وبما أن صفة الكمال المطلق هي حصرية لله وحده، بحيث لا يُمكن أن يشاركه فيها أي من الكائنات أو الموجودات، أو أي مما هو مُتعيّن أو محسوس أو مُدرَك، يمكننا تأويل ذلك بضمير نقي، على أن الكمال بمعناه المُطلق، لا يمكن أن ينطوي على الأنبياء والرسل، ولا حتى على الكتب المُقدَّسة. ولكن في أي مأزق نحن، وإلى أي منحى ننحو؟ ما دمنا قد أقررنا سلفا، بأن الله هو الكامل المُطلق، فكيف يمكن للكتب السماوية، التي أقررنا كذلك بأنها وحي من الله، أن تكون خاضعة للنسبية ومفتقدة للكمال المُطلَق؟

في الحقيقة أن إدخال الكتب المُقدَّسة في خانة النسبية، لا يعني بالضرورة إخراجها من خانة المُقدَّس، فليس كل مُقدَّس مُطلق؛ كالأماكن أو الأبنية المُقدَّسة مثلا، التي لا يُمكن أن تتسم بالكمال المطلق، سواء في أماكن تموضعها أو طريقة بنائها أو خامة موادها، أو حتى من حيث خضوعها لعامل التغيير والبلاء

بسبب عامل الزمن، مما قد يتطلب ترميمها أو تطويرها مثلا، مثلها مثل باقي الموجودات، على الرغم من أنها مُقدَّسة. وحتى لو كان من اكتشفها أو بناها هُم الأنبياء أنفسهم وبوحي من الله مثلا، إلَّا أنها تبقى مُجرَّد أعراض متغيّرة، لجوهر ثابت مُستتر بذاته، وتبقى مُتمايزة عنه، أو أنها تبقى مُضافة إليه، وليست جزءا منه. وهذا الأمر ينطبق كذلك على الكُتب المُقدَّسة، التي لا يُمكنها أن تختزل ماهية المُطلق في كلمات، أو أن تحتكر حقيقة الله الذي كان موجودا قبلها، وباقٍ غير مُتأثر بزوالها، وأكبر من أن تحدَّهُ كلماتها. علاوة على أن الكُتب المُقدَّسة، هي مُجرَّد وسيلة للتقرب من الله، لا غاية يُمكن تشبيهها به. وهذا ما يجب أن ينطبق على كل مُقدَّس مِمَا عدا الله، من كل ما هو مَحسوس ومُدرَك. وذلك كي لا نصنع من المُقدَّس وثنا من حيث لا ندري، كما كانوا يفعلون في زمن الجاهلية مثلا، بمحاولتهم للتقرب من قوة ماورائية يُسمُّونها إلها، عبر تقديسهم للأوثان.

وكمثال على خضوع نصوص الوحي لمفهوم النسبية، ثمَّة تساؤل مشروع لا يُمكن للمرء تجاهله. إذ بما أن أنبياء الوحي قد أتونا بالخبر اليقين من عالم الغيب، من بعدما رأوا الحقيقة، فلماذا تعدَّدت الأخبار بتعدُّد من رأى؟ وبالتالي، هل هناك حقا يقين واحد لجميع البشر، بمُختلف أزمنتهم وأماكنهم وأعراقهم، أو شريعة واحدة ثابتة، يُمكنها أن تتناسب وتتلاءم بجميع تفاصيلها ومفاهيمها، مع جميع ظروف البشر المُتغيِّرة دائما وأبدا؟ أم أن حقائق الوحي نسبية، ويُمكنها أن تتعدَّد وتتباين في بعض جوانبها، تبعا لتعدُّد السياقات ولتباين ظروف الزمان والمكان؟

بمعنى آخر، ما دُمنا نُقرُّ بأن الوحي آتٍ من عند الله، ونُقرُّ بأن الله واحد، فلماذا يتعدَّد الوحي الإلهي؟ وإذا سلَّمنا بأن الوحي كان يرد من عند الله بكلام حرفي، فلماذا لم يتطابق وحيان بالحرف أبدا عبر التاريخ، ولا حتى في الديانات السماوية؟ ومن ثمَّ، لماذا تتعدَّد كلمة الله بتعدُّد الرُسل؟ ولماذا تتعدَّد الكُتب السماوية، بدلا من أن يكون هناك كتاب مُقدَّس واحد، قد أُنزِل على رسول واحد، مثل آدم مثلا؟ وبذلك يكون طريق خلاص الإنسانية واضحا، ولتتوحد المرجعية المُقدَّسة لدى جميع المؤمنين بوحدة الله، وليسود الوفاق فيما بينهم. ولكن بدلا من أن يكون الوحي جوابا واحدا مُتطابقا، لأسئلة لامُتناهية تطرحها إنسانيتنا القلقة، كان الوحي في الواقع أجوبة مُتعددة، مع أن السؤال هو واحد: ما هي شريعة الله؟

وأما من يقول، بأن الكُتب السماوية كانت واحدة، قبل تحريف بعضها، فثمَّة آيات في القرآن مثلا، تُثبت بأن الوحي لم يكن واحدا بالحرف، ولم يكن مُتطابقا بالتشريع حتى، بل أن شريعة الله كانت تتفاوت بين الأديان السماوية الثلاثة؛ إذ وَرَدَ في القرآن مثلا، بأن النبي عيسى قد أتى بشريعة فيها تخفيف لقيود شريعة النبي موسى، أو فيها تحليل لبعض ما كان قد حرَّمه الله على اليهود سابقا: {وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ}[1]. أو بأن التوراة مثلا، كانت تُقيِّد بعض نشاطات اليهود في يوم السبت، وهذا ما لا نجده في الإنجيل أو القرآن كتشريع: {وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا}[2]- {وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ}[3]. وعموما، فإن القرآن يُشير في سياقات مُتعددة، إلى وجود كُتب مُقدَّسة مُختلفة؛ كالتوراة والزبور والإنجيل، بالإضافة إلى إشارة حديث سلف ذكره، بأن عدد الرُسل يفوق الثلاثمئة رسول. فلماذا يتعدَّد الوحي الإلهي ويتمايز من عصر إلى عصر، ومن أمة إلى أمة، ومن سياق إلى سياق؟ مع أن الله مُحيط بحاجات الإنسان وتقلبات ظروفه وأحواله من الأزل إلى الأبد. وبالتالي، ألا يُمكن لرسالات الوحي، أن تكون خاضعة لسياق ظرفي ما في بعض جوانبها، بحيث يصبح من المشروع للإنسان المؤمن العاقل، أن يعتقد بما يُشبه التمييز، أو الفرز بين ما هو مرحلي وظرفي ومُتغير من مفاهيم وتشريعات وحدود وقيود، وبين ما هو ثابت وروحاني ومُتجذِّر في جوهر الدين؟ وهنا ثمَّة المزيد من التساؤلات التي لا بُدَّ من طرحها، علاوة على سابقاتها، بغية الاقتراب من تحصيل معرفة حول مفهوم الوحي: فبما أن النبي هو القُطب البشري الذي يشترك في مُعادلة الوحي، فماذا كان دوره في إتمام تلك المُعادلة؟ بمعنى، هل كان النبي طرفا مُنفعِلا وسلبيا بالمطلق أثناء تلقي الوحي؟ أم أنه كان طرفا فاعلا ضمن هامش ما؟ وهل كان الوحي دائما مُجرَّد تلقين كلامي بالمعنى الحرفي اليسير، الذي ينقله النبي إلى من حوله بدون أي مُعالجة؟ أم أنه كان أحيانا، أشبه بالمناولة للمعنى، الذي كان يتوجب على النبي فهمه وتأويله، ثمَّ سكبه في قالب الحرف؟ أي هل كانت كلمات القرآن تُنزل على النبي بهيئة قول إلهي، أم وحي إلهي؟ وبالتالي، هل يُمكن للوحي حقا، أن يحتفظ بماهيته كوحي، إذا

---

(1) - آل عمران: 50.

(2) - النساء: 154.

(3) - الأعراف: 163.

وَردَ على هيئة إخبار صريح مُباشر، مع انتفاء الحاجة للتأويل؟ وهل كان النبي قادرا فعلا، على أن يعي دائما جميع أبعاد ما كان يَرِده من الله بسهولة ويسر، وبطريقة لا تقبل الاجتهاد من النبي نفسه؟ أم أن لغة الوحي كانت لغة عسيرة، وتتطلب من النبي جهودا شاقة لتأويلها وفهمها، ثم تحويلها إلى كلام بشري؟ وبالتالي، هل كان الله هو الذي قال القرآن؟ أم أن النبي هو الذي فعل ذلك؟ أم أن القرآن كان فعلا تشاركيا بين الله والنبي؟ هذا ما سنسعى إلى مُناقشته في فصول هذا الباب بنوع من التجرّد، عبر البحث في مفهوم الوحي لغويا واصطلاحيا، وعبر مُعاينته كمفهوم مُجرَّد، وكمعايشة تبعا لتجارب الأولياء والأنبياء، وتبعا لنصوص القرآن وكتب تفسيره. ومن ثمَّ، تبعا لما يقوله العلم، حول تركيبة الدماغ البشري ومستويات تلقيه وإدراكه للرسائل المُجرَّدة التي تَرِد من العالم المُطلق. أما ما نُحاول تبيانه، فهو لا يتعدى أن يكون مُجرَّد اجتهاد، لمُحاولة التأكيد على نسبية لا بُدَّ منها، في كل ما يتلقاه المرء من عالم الغيب، بما في ذلك الوحي الذي كان يتلقاه الأنبياء من الله. من دون أن يعني ذلك التشكيك بحقيقة الوحي، الذي نؤمن به كظاهرة لها أسبابها ومُقدماتها وتداعياتها. مثلما نؤمن بأن خامة الوحي بأصلها، هي خامة مُطلقة لا تخضع للنسبية، وبأن مصدرها هو الله. وأما تداعيات الوحي، فبما أنها مُتمايزة في الخامة عن مصدرها الإلهي المُطلق، فلا بُدَّ أن تخضع للنسبية، شأنها شأن كل ما هو مُدرَك ومحسوس.

* * *

الفصل الثاني: الوحي بين اللغة والاصطلاح

بالمعنى اللغوي المُجرَّد، وكمُفردة من مفردات اللغة العربية التي كانت موجودة ومُتداولة فيما قبل الإسلام وفيما بعده، يترادف الوحي والإلهام معجميا في المعنى نفسه، حتى ولو تمايزا اصطلاحيا، تبعا للمفهوم الديني، ولكن في كِلا الحالتين، لا بُدَّ أن يختلف الوحي بشكل جلي عن القول المُباشر الصريح. فمن الناحية اللغوية، يُفهم القول على أنه وسيلة لفظية تتسم بالمباشرة والتحديد الحرفي والوضوح اللفظي، بغية إبلاغ معنى لا يحتمل تعدُّد الدلالات. وحتى ولو احتمل القول بعض التأويل في سياق ما، إلّا أنه يبقى مؤطرا ضمن إطار حرفي ولفظي صارم لا يحتمل الجدل الحسي ولا يُشتَرط فيه الاجتهاد العقلي لتحصيل معان قد تتعدد أوجهها أو مسارات فهمها. أما الإيحاء فهو يفتقد المباشرة في الإبلاغ، وغالبا ما يستبدل الوسيلة اللفظية، بالرموز أو التلميحات أو الإشارة السريعة أو الإعلام الخفي أو الإيماء الحركي ذي المعنى؛ كقول الشاعر:

فأوحى إليها الطرفُ أني أحبها   فأثَّر ذاك الوحي في وجناتها

وبذلك يُمكننا تشبيه الإيحاء في هذا السياق، بمحاولة التواصل الخاطف تحت سطح الماء، حيث يكون الإخبار المُباشر الصريح المُتأني غير مُتاح، ليحل محله التواصل السريع عبر الإشارة أو الصُوَر والرموز. فإذا أُتيح التواصل عبر اللغة المحكية المباشرة الواضحة، يكون المرء حينها قد طفا فوق سطح الماء، حيث ينتفي الإيحاء.

وأما إذا كان الإيحاء لفظيا، فوجب ان يكون لفظا مستترا أو مُرمَّزا أو خفيا أو خاطفا أو غير مفهوم تماما. أو وجب أن يكون تلميحا مواربا، حول أمر لا يحتمل الإفصاح عن معناه بالقول المباشر لسبب ما، بحيث يجب على المُتلقي

أن يتلقَّف ما خفي في القول من دلالات، أو من وحي كامن فيه. ولذلك يتَّسم الإيحاء دائما بنوع من الغموض، لكي يعي معناه من هو معني به وأهل له دون غيره، أو بسبب انتفاء وجود كلام واضح يُعبِّر عنه. وكذلك لكي يكون الإبلاغ الوارد إيحاء، وجب عليه أن يخضع لاحتمالات تأويلية بشكل ما. وما عدا ذلك، يكون الإبلاغ مُجرَّد قول أو إخبار مباشر، وليس إيحاء؛ أي أنه لا يُخفي في طياته أي وحي.

وكذلك عندما يتعلق الأمر بالوحي بمعناه الاصطلاحي الديني، كإيحاء الله واستيحاء الأنبياء لذلك الوحي، فلا بُدَّ من الإشارة، إلى أن الدلالة الاصطلاحية تبقى تابعة لأصلها اللغوي ولا تنفكّ عنه، حتى ولو تفرَّدت في سياق مُحدد لتداولها واستعمالها؛ فعندما يقول أحدهم مثلا: فُلان شاعر. فهو يقصد المعنى الاصطلاحي للكلمة، وليس المعنى اللغوي؛ أي أنه يعني بقوله، من يستطيع أن يصيغ الشعر بعبارات موزونة أو مُقفَّاة وما إلى ذلك، وليس بمعنى من لديه القدرة على الشعور والإحساس فحسب. ولكن هذا لا يعني أن تنتفي القدرة على الشعور، لدى الشاعر بالمعنى الاصطلاحي. بل لا بُدَّ أن يتفرَّد بقدرة عالية من الشعور وشفافية الإحساس، أو أن يكون قادرا على ملامسة وتحريك شعور وإحساس الآخرين، عبر ما يكتبه من شعر؛ إذ من المُستَهجن أن يكون الشاعر ذا شعور بليد مثلا. وبذلك فإن التخصيص الاصطلاحي للكلمة، لا ينفي معناها اللغوي، وإنما يذهب به عبر سياق ما فحسب، بغية تخصيصه وتعزيزه في آن، لا بغية تجاوزه أو نفيه. والأمر نفسه ينطبق على التناول الاصطلاحي الديني لكلمة "وحي"، إذ أنه لا ينفي معناه اللغوي، ولا يخرج من وعائه، حتى ولو تمايز عنه في سياقات أخرى؛ كوحي الشعراء، أو كإيحاء شخص لآخر، أو كاستلهام فكرة من مصدر فيزيقي ما، إلا أن ماهية المفهوم تبقى واحدة، على الرغم من تفاوت السياقات.

وفي الحقيقة أن القرآن قد تناول مفهوم الوحي في سياقات عدَّة، لا تقتصر على المعنى الاصطلاحي للكلمة، وإنما تتجاوزه إلى نوع من التعميم؛ إذ عندما أمر الله زكريا بألا يكلِّم الناس لثلاث ليالٍ، فأوحى زكريا إلى قومه أن يُسبحوا الله: {قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا}[1].

[1] - مريم: 11-10.

والإيحاء أو الوحي هنا، مقصود به المعنى اللغوي؛ بمعنى الإشارة أو الإيماء الحركي مثلا، لانتفاء الإمكانية للكلام. وكذلك فإن الوحي قد وَرَدَ في القرآن في بعض السياقات بمعنى الإلهام، لا بمعنى الوحي الذي يختص به الأنبياء دون سواهم: {وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي}[1]، إذ من المعلوم بأن الحواريين ليسوا أنبياء، لكي يتلقوا وحيا من الله. والأمر نفسه ينطبق على أم موسى: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ}[2]. وينطبق كذلك على النحل: {وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا}[3]. علاوة على سياقات أخرى، حيث يقوم الشياطين بالإيحاء إلى بعضهم: {شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ}[4]، أو بالإيحاء إلى أوليائهم: {وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ}[5]. علاوة على حديث صحيح، وَرَدَ فيه، بأنه بينما كان الشاعر حسان بن ثابت، يدافع بأشعاره عن المسلمين ضد خصومهم، كان الرسول يقول له: [اهْجُ الْمُشْرِكِينَ؛ فَإِنَّ جِبْرِيلَ مَعَكَ][6]. بما يشي بأن جبريل كان يُؤازر حسان بن ثابت، عبر إلهامه له وهو يهجو المشركين.

إذن، يتعدد ويتنوع مفهوم الوحي بمعانيه، حتى في النصوص المُقدَّسة. أما ما يميز الأنبياء ومن اقترب من مقامهم، فهو أنهم يتلقون من الله وحيا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، وأما الإلهام الإلهي، فيشتركون مع غيرهم في تلقيه. وحتى ولو تعددت أنواع ذلك الوحي الإلهي، إلَّا أنه يبقى وحيا، لا إخبارا مُباشرا: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ}[7]، بمعنى يُمكن فهمه، أن الوحي لا ينطبق على الحالة الأولى فقط، بل هو شامل للحالات الثلاث؛ إذ بعد ذكرها جميعا يقول: {فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ}.

* * *

(1) - المائدة: 111.
(2) - القصص: 7.
(3) - النحل: 68.
(4) - الأنعام: 112.
(5) - الأنعام: 121.
(6) - مسند أحمد: 18526.
(7) - الشورى: 51.



الفصل الثالث: الوحي كمفهوم

الوحي كمفهوم مُجرَّد، هو وسيلة للتواصل بين قطبين، عبر رسائل مُرمَّزة، لا بُدَّ من تحويل ماهيتها من حال إلى حال. أما القطب الأول؛ مصدر الوحي أو الإيحاء، فقد يكون مصدرا إلهيا أو بشريا أو ماديا طبيعيا، أو مِمَّا أبدعه الإنسان. وأما القطب الثاني، فهو الإنسان، في نوم كان أو يقظة، أو في حال غياب اليقظة. مع أن هذا المفهوم قد ينطبق كذلك، على ذوي الأرواح من غير البشر، وعلى غيرهم كذلك في بعض السياقات الأخرى.

وأما عن التحوُّل في الماهية، فقد يكون ذلك كتحويل إشارة أو إيماءة إلى فكرة أو انطباع ما. أو كتحويل فكرة مُجرَّدة، أو انطباع ذهني إلى واقع ملموس، أو إلى فعل مُحدَّد. أو كالعبور من مشهد طبيعي إلى لوحة فنية. أو كاستلهام نص قصيدة من عاطفة جيّاشة اتجاه شخص ما مثلا. أو كتحويل إلهام قلبي إلى ردات فعل مُعينة. أو كتأويل وحي إلهي إلى مفاهيم وأقوال مُحدَّدة. وفي جميع تلك الحالات، فإن الوحي أو الإيحاء أو الإلهام، لا يمكن أن يكون قالبا جاهزا، بحيث يَرِد على الشخص المُتلقي، ويبقى كذلك من دون حصول معالجة أو تطوير أو تأويل أو اجتهاد.

فلو كان هناك فنان مثلا، زعم بأنه قد استوحى أو استلهم لوحة من فنان آخر، ثمَّ ظهر بأنه قد نسخها منه كما هي، بجميع تفاصيل رسمها وألوانها. فذلك ما لا يمكن تسميته استيحاء أو استلهاما، وإنما هو مجرد نقل أو نسخ. فإذا تلقى منه اللوحة ذاتها بخامتها المادية، فذلك ما يُمكن تسميته بالتلقي السلبي

المحض. وكذلك فإن المُتلقي في كلا الحالتين، لم يُضِف شيئا على ما تلقاه؛ إذ أنه لم يترك بصمة ذاتية أو لمسة إبداعية، وهنا ينتفي مفهوم الاستيحاء أو الاستلهام. ذلك أن المتلقي في حالات كتلك، هو أشبه بحاسوب مثلا، والوارد إليه أشبه بمُجرَّد محتوى في قرص مُدمج، ثم لتقتصر مُهمة الحاسوب على عرض ما أُدخِل فيه، تماما كما هو. وبطبيعة الحال، فإن القدرة على تلقي مادة الإيحاء أو الإلهام، والعبور بها إلى عالم الحس، ليست موجودة لدى جميع البشر؛ فمنظر طبيعي خلّاب، قد يُلهم شاعرا بقصيدة رائعة، أو قد يُلهم رسَّاما بلوحة جميلة، ولكن ذلك لا يعني بأن جميع البشر لديهم المقدرة على التقاط هذا النوع من الرسائل، أو أنهم مهيأون فطريا لتلك الخاصية.

ومن ثمَّ، فإذ كان هناك فنان قد استوحى مشهدا ما من الطبيعة؛ كمشهد البحر مثلا. فذلك بطبيعة الحال، لا يعني بأن نتوقع وجود الصفات الحسّية للبحر في اللوحة؛ كوجود الماء أو البلل أو الغرق، على الرغم من أن الفنان يسعى لترك انطباعات كتلك. إلا أن البحر ذاته، لا يُمكن أن يوجد منه أي شيء في اللوحة، وإنما ما يوجد فيها، هو انعكاس صورة البحر في خيال من يرسمه. وينطبق الأمر نفسه، لو كان قد رُسِم في اللوحة نار مثلا، فمن العبث أن نخشى من أن تُحرِق اللوحة ما حولها. أما لو كان ثمَّة رموز مرسومة على اللوحة مثلا، بحيث أنها يُمكن أن تُلهم من يريد إشعال النار، فالخشية من اللوحة قد تصحّ في هذا السياق. ومع أن النار كامنة في اللوحة كتجريد، لا كتجسيد، إلَّا أن فكرة إشعال النار يُمكن استلهامها من تلك اللوحة، لتُصبح واقعا محسوسا، قد يتم تأويله في استخدامات عدة.

بالمُقابل، ثمَّة خواص كامنة في العديد من عناصر الطبيعة مثلا، يُمكن تأويلها عبر إلهام ما، إلى خواص مُتمايزة كليا عن الخواص الأصل لتلك العناصر؛ فلو أخذنا الفاكهة كمثال على ذلك، فإن الفاكهة قد تكون مصدرا للإيحاء أو الإلهام، لكونها أشبه بالمادة الخام التي تحتمل التحويل، ثمَّ التأويل عبر مسارات عدّة؛ فعلى الرغم من أن الفاكهة يُمكن أن تُترَك على الغصن لتذوي وتموت، ولكن يمكن أيضا أن تتلقفها يدُ إنسان، وتكتفي بتحويلها مثلا، إلى مجرد وجبة يتم هضمها. كما يُمكن أن تتلقفها يدُ إنسان آخر، كان قد استوحى معرفة ما، من تراكم معارف غيره، فيقوم بتحويل خصائص عناصر تلك الفاكهة، ثم تأويلها إلى خمر يجلب النشوة، أو ربما إلى خل يُضيف نكهة إلى الطعام. كذلك يمكن تحويلها إلى شجرة، عبر إعادة زرع بذورها. كما يُمكن تأويل خصائص تلك

الشجرة، بأن يتم توظيف خشبها، ليصبح سُلَّما يصعد عليه المرء، أو بابا يردع اللصوص، أو عَصَا تُستعمل لعقابهم، أو للتوكّؤ عليها، أو قاربا يتم تأويله للصيد أو للسفر أو للحرب. وعلى الرغم من أن جميع التأويلات مُمكنة، ولكن في جميع تلك الحالات، فإن الفاكهة ذاتها ليست شرابا ينتشي به المرء، ولا سائلا حامضا يُضاف إلى الطعام، ولا هي وسيلة للصعود أو لردع اللصوص، أو للصيد أو لنقل المسافرين أو لشن الحروب، ولا يمكن أن تكون آليا، أيًّا من تلك الاحتمالات. وإنما هي مجرد فاكهة مُتمايزة عن معطياتها، وبريئة بذاتها من مُمكنات تأويلاتها المتعددة. وكل ما في الامر بأن هناك من وظَّف إلهاما ما، بأن استثمر جانبا محددا من خصائص عناصر تلك الثمرة عبر خلق جديد، ثم قام بتأويل مُعطياته، ضمن مُمكنات معارفه وتجاربه، وضمن ظروف ومُتطلبات واقعه.

وبذلك فإن استيحاء أمر ما، هو بمثابة إعادة الخلق، أو بمثابة العبور بمادة الوحي من حال إلى حال كما أسلفنا، مع لزوم القيام بتأويل ما، لمفهوم الحال الجديد ولآلية توظيفه. إذ أنه من العبث القول، بأن هناك من تلقى وحيا، أو استوحى أمرا، ثم باح به كما هو بجميع تفاصيله، من دون حصول مُعالجة وتحويل وتأويل. وهذا في الحقيقة ما ينطبق؛ ليس على الوحي كمفهوم مُجرَّد فحسب، وإنما على الوحي بالمعنى الاصطلاحي الديني أيضا، وذلك لوجود مسافات لا بُدَّ من اجتيازها، قبل أن يتجلى الوحي الإلهي على هيئة كلمة بشرية؛ إذ ثمَّة مسافة ما بين إيحاء الله للمعاني الإلهية المُطلقة، واستيحاء النبي لها، هي كالمسافة ما بين الفكرة المُجرَّدة، والصورة الحسّية المُرمَّزة. وكذلك ثمَّة مسافة ما بين استيحاء النبي للرموز وبين تأويلها، هي كالمسافة ما بين الصورة والمعنى. وبالتالي فإن اتمام الوحي الإلهي من مبتداه وحتى البوح به، هو أشبه باجتياز المسافة ما بين الفكرة الإلهية المُجرَّدة والكلمة البشرية التي تنطق بها. والفكرة المُجرَّدة بطبيعة الحال، لا يُمكنها أن تتجلى بذاتها لأحد، بدون تدخّل سلسلة من الوسائط لمعالجتها، ولا سيما إذا كان الوارد آتٍ من عالم الغيب. أما عندما نقول مثلا، بأن الفكرة تقول كذا وكذا، يكون ذلك من باب المجاز فحسب؛ إذ أن الفكرة لا تقول، وإنما تبقى مُستترة بذاتها عن إدراك الحواس. وحتى لو باحت الوسائط بحقيقة الفكرة تماما، إلّا أن الفكرة المُجرَّدة؛ فيزيقية كانت أم ميتافيزيقية، تبقى تحتمل أوجُها أُخرى للقول والسرد، ذلك أن مسارات تجليها تبقى خاضعة للنسبية، من حيث التلقي والفهم والتأويل والصياغة.

علاوة على ذلك، فعلى الرغم من أن عالم الغيب واحد، ولكن مُمكنات الاستيحاء منه تبقى مُتفاوتة بشكل لانهائي، وتختلف وتتعدَّد سياقاتها بتعدد من يستوحي منها، بحيث إنها تكشف عن غزارة وحيها، تبعا لفسحة الزاوية التي يستوحي المرء من خلالها. ذلك أنه ليس هناك إنسان قادر على استيحاء جميع مُمكنات عالم الغيب بشكل كلي في جميع سياقاتها، وبكل ما يكمن فيها من تعدد لامُتناهٍ، مهما استوحى منها: {قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا}[1]. وحتى لو تشابهت الانطباعات والتعبيرات والمفاهيم المُستوحاة من عالم الغيب في بعض السياقات، إلا أنه لا يمكن أن تتطابق بالحرف، ولا يُمكنها أن تختزل جميع مكنونات عالم الغيب، ذلك أن الله يوحي تبعا لسياق ظروف المُتلقي، ولكنه لا يُكلِّم أحدا في سياقات مُطلقة. والمُتكلِّم في جميع الأحوال، هو المنظومة البشرية لكيان النبي، التي تُترجم الوحي الوارد من الله؛ عبر تحويله من رسائل إلهية مُطلقة، إلى خطاب بشري.

وكذلك ثمَّة قضية جوهرية حول الإيحاء الميتافيزيقي الذي يتمحور حوله بحثنا، تتمثل في أن مادة الوحي في أصلها، هي أشبه بخامة حيادية في ذاتها، بمعنى أنها تفتقد الانتماء الحسّي كما أسلفنا، وذلك ما يُمايز الإلهي المُطلق، عن البشري المُقيد بإدراكات الحواس. فإذا عَبَرَت تلك الخامة من الذات الإلهية، لكي تُصبح موضوعا للإدراك الحسي البشري، فلا بُدَّ لها من اجتياز مسافة ما بين عالمين مُتمايزين كليا في الماهية والوجود؛ عالم ما وراء الطبيعة وعالم الطبيعة. ولكن تلك المسافة هي أشبه بالمسافة ما بين الإدراك والمُدرَك، أو أنها كالمسافة ما بين الجمال والجميل؛ مسافة ليس لها وجود منطقي، ولا يمكن قطعها بنفس الأدوات الإخبارية، وإنما يجب اختزالها عبر الاستعانة بمُدركات وتعبيرات ذات خامة حسّية، بغية البوح بخامتها المُجردة أو اللامحسوسة؛ إذ لو طُلب من أي إنسان كان، أن يتصور الجمال بذاته، فهو سيعجز عن ذلك بلا شك، لأنه لن يستطيع خياله استحضار أمثلة محسوسة عن الجمال، بعيدا عن الأشياء الجميلة، وذلك لأن الجمال تجريد، والتجريد هو ما تعجز الإمكانيات البشرية عن تصوره أو وصفه أو الإحاطة بكنهه، كونه يتعالى على الخواص ويتنزه عن الصفات الحسّية. ولذلك، فإن الإنسان يحاول استحضار ما انطبع في مخزون خياله البشري من أمثلة عمَّا هو جميل من الأشياء؛ كمشاهد الطبيعة أو كالكائنات الجميلة أو أي جميل قابل للإدراك الحسّي، مما يُمكن

(1) - الكهف: 109.

رؤيته أو سماعه أو تذوقه أو اشتمامه أو لمسه. وهذا الأمر ينطبق على الأنبياء كذلك، مثلما ينطبق على عامة البشر؛ إذ أن الأنبياء حتى ولو أدركوا الحقائق المُجرَّدة بذاتها، إلَّا أن القطب البشري فيهم، يبقى عاجزا عن نقلها كما هي، فيقوم "الخيال" بتأويلها إلى أمثلة أو صُوَر حسّية، هي غالبا أقرب إلى الرموز المُشفَّرة التي لا تحمل أي معنى حصري مُحدد، ولكنها تحتمل تعدد المعاني بنفس الوقت. وهنا لا بُد من الاجتهاد في تأويل تلك الرموز إلى معان مُحددة، قبل عملية البوح بها.

وأما عن تأويل الخامة المُوحى بها، فذلك ما يُعتَبر عاملا جوهريا وفارقا، في خلق هوية جديدة ومحددة لتلك الخامة. ومع أن مآل هوية تلك الخامة يعود أولا لطبيعتها، إلّا أنه يعود أيضا وبشكل أساسي، إلى إمكانات ومقدرات من يتلقاها، لأنه هو من سيمنحها الهوية الفيزيقية والانتماء الحسّي الفعلي، لتصبح حسّية ومُتمايزة، بعد أن كانت أقرب إلى الهيولى المُجرَّدة من الصفات. وبطبيعة الحال، فإن الوحي الإلهي الوارد من وراء الطبيعة، لا يُمكن أن يتم بدون وجود قطب بشري يتلقاه، عبر الاستعانة بوسائل ومفردات الطبيعة، أو لا بُدَّ من إيلاج ما وراء الطبيعة في الطبيعة، من حيث المفاهيم والتصورات والتعبيرات، وبذلك يكتسي الوحي الإلهي بصفات طبيعية وبشرية لكي يكون، وإلا لما أمكن معرفة أي شيء عن ذلك الوحي، أو لما كان هناك وحي أصلا.

حول ذلك يقول المُفكر الإيراني عبد الكريم سروش: "لا يُمكن أساسا إدخال ما وراء الطبيعة في الطبيعة، إلَّا بأن يتلوَّن هذا الشيء بلون وخصال الطبيعة. إن ما وراء الطبيعة، لا يُمكن أن يضع قدمه في عالم الطبيعة، إلَّا إذا تمَّ إدخاله في آنية من أواني الطبيعة، بحيث يتجلى ويتمظهر بشكل طبيعي"[1]. وتلك الآنية المجازية هي من عند النبي، مع أن محتواها من عند الله. وهذا ما يتماهى مع تعريف ابن عربي للوحي، على أنه "ما تقع به الإشارة القائمة، مقام العبارة من غير عبارة؛ فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها، ولهذا سُمِّيت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنها ذات المُشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول... ألا ترى أن الوحي هو السُرعة؟ ولا سُرعة أسرع مما ذكرناه، فهذا الضرب من الكلام يُسَّمى وحيا... فالوحي ما

[1] - عبد الكريم سروش: "بسط التجربة النبوية"، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، الطبعة الأولى 2009، ص 142.

يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلهية"[1].

فالوحي الإلهي إذن، تبعا لوصف ابن عربي، هو السرعة أو ما يسرع أثره في النفس. أو أنه كما أسلفنا: "سريع كالبرق الخاطف"، تبعا لما أورده الغزالي في إحياء علوم الدين.[2] أو أنه "أقرب من لمح البصر" كما أشار ابن خلدون في المقدمة.[3] أو هو أشبه "باللمحة الواحدة" كما ذكر ابن عربي في موضع آخر في الفتوحات.[4] وبالتالي، فإن الوحي هو خطاب إجمالي، لا يلبث أن يُفصِّله الخيال البشري كما أسلفنا كذلك لابن عربي وابن سينا، ولذلك فهو أقرب إلى الإشارة للمعنى، من قربه إلى العبارة مُكتملة المعنى. إذ أن الإشارات الإلهية مُطلقة لا يحدها حد، والخيال هو الحد، وهو الوعاء الذي يحتضن الإشارة إلى المعنى؛ فيُظهر لها شكلا، ويحجب به المعنى. والحجاب رموز تتطلب التأويل، والتأويل يعني تعدُّد الاحتمالات، من حيث تلقف المعاني ومن حيث البوح بها. وتلك السلسلة من الإجراءات تبقى خاضعة للنسبية، غير مُتَّسمة بالإطلاق، حتى ولو كانت صحيحة كلها. والوحي، يبقى وحيا، لا إخبارا مُباشرا يتَّسم بالجلاء والوضوح الكاملين. وحتى ولو كان الوحي خطابا منطوقا ومفهوما، إلَّا أن من يُفَصِّل حيثياته هي ذات النبي. وما الوارد من الله سوى خامة المعنى، أو أنه تلميح للمعنى أو إخبار حوله، لا إخبار عن المعنى الحصري بعينه. وذلك ما سنتناوله بالتحليل في الفصل التالي.

* * *

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 77-78.
(2) - إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص 895.
(3) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 209-210.
(4) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 41.

الفصل الرابع: الوحي ومستويات التأويل

عندما نتناول قضية تأويل نصوص القرآن، فنحن هنا لا نتحدَّث عن تَرَف زائد، ولا عن مُجرَّد ضرورة مرحلية تقتضيها ظروف عصرنا الراهن، حيث بات من الضروري مواكبته، عبر إجراء إصلاحات في الدين. بل نتحدَّث عن ضرورة مُتلازمة مع مفهوم الوحي ذاته، الذي لا بُدَّ أن تخضع نصوصه للتأويل المُتجدّد في كل عصر؛ سواء كانت الأمة تمرّ بمرحلة نهضة وازدهار، أو كانت ترزح تحت وطأة تقهقر وانحطاط. ولا شك بأنه في الحال الثاني، يُصبح الأمر أكثر إلحاحا، ولاسيما إذا ترافق ذلك مع تنامي ظاهرة "مجانين الدين" الذين يُصبحون عامل تهديد أساسي لأمن الجماعة، عبر اتباعهم لنهج التفكير الدائري المغلق ذي الاتجاه الواحد، ثمَّ الدوران في مفاهيم انتقائية مُحددة في الدين، مع التعفف عن الانفتاح على كل ما عداها، حتى من مفاهيم الدين نفسه.

وأما ما سنسعى إلى تبيانه في هذا الفصل، فهو ارتباط الوحي بنوع من التأويل، عبر رابطة تكاد لا تنفصم. وتناوُلِنَا لمفهوم التأويل هنا، هو ليس تناولا للمفهوم التقليدي لتأويل آيات القرآن فحسب، وإنما تناول للمفهوم الشامل لتأويل خامة الوحي منذ تشكّل الجذور، لا ابتداء من طرح الثمر؛ أي لا نعني به مُجرَّد ضرورة خضوع بعض نصوص القرآن للتأويل، وإنما نعني به كذلك، ضرورة خضوع رسائل الوحي للتأويل، قبل أن تصبح قرآنا، أو حتى أصبحت كذلك. وبذلك سنحاول البحث في أصول تلك الظاهرة، لكي نستطيع فهم ما يقبل التفرُّع من نواتها، وما يُمكن أن يتفرَّع من تلك الفروع بعد ذلك. لنصل إلى نتيجة مفادها، بأن رسائل الوحي لا بُدَّ أن تكون قد خضعت للتأويل، أو لا بُدَّ أنها كانت قابلة له؛ ابتداء من التأويل "اللاإرادي" للرسائل المُطلقة، والذي غالبا ما يتطلب تأويلا "إراديا" لرموز ذلك التأويل، قبل أن تُصبح تلك الرسائل نصوصا قرآنية. ثمَّ ليبقى بعض تلك النصوص مفتوحا على المزيد من مسارات التأويل، لمن كانوا راسخين في العلم.

وبالتالي، فإن تحديد قوام رسائل الوحي لا يبدأ من بوح النبي بها أو تلقيه لها كنصوص مثلا، بل يبدأ منذ تلقي منظومته البشرية لها، كرسائل إلهية مُجرَّدة من القوام. ولاجتياز تلك المسافة ما بين التلقي والبوح كما أسلفنا، لا بُدَّ للوحي من العبور من مرتبة المعاني الالهية المُطلقة، إلى مرتبة تلقي الرموز والصُوَر المُقيدة في حضرة الخيال. ثمَّ إلى مرتبة المعاني، حيث يتمّ تأويل ما وَرَدَ على الباطن، من انطباعات بصرية وسمعية. وأخيرا، مرتبة الكلمة المنطوقة المنظومة لما تمَّ تأويله من معانٍ؛ كخطاب قرآني. مع أن الصُوَر أو الكلمات المنطوقة المنظومة، قد يتم البوح بها كما وَرَدت في حضرة الخيال؛ كرموز بلا تأويل، أو كمعانٍ واضحة، لانتفاء الحاجة إلى التأويل، من دون أن يعني ذلك دائما، انتفاء حدوث تأويل مُسبق في حضرة الخيال، يقوم به الدماغ بشكل لاإرادي في كلا الحالتين. وهذا ما سنحاول الاجتهاد في تبيانه، حول التحوّل الذي يطرأ على خامة الوحي، عبر أربعة مستويات:

• **المستوى الأول**: وهو مستوى ورود الإشارات الإلهية المُطلقة على هيئة معانٍ مُجرَّدة، أو إدراك مُطلق غير مُتمايز، بحيث لا يُمكن تحصيل أي معرفة حسَّية حولها. وهذا المستوى ما يُمكن تسميته بمرتبة الإله المُطلق، أو مرتبة التنزيه؛ إذ أنه لا يمنح وحيا ولا يُصبح آليا كذلك، إلَّا اذا كان الذوق خياليا، تبعا لما يُشير إليه ابن عربي، بأن "الرسالة تنزل معانٍ، وتعود إلى السدرة صورا، ينشئها العبد إن شاء"[1].

• **المستوى الثاني**: وهو مستوى الانتقال من التعقُّل إلى التخيّل، أو أنه مستوى التحول من مرتبة الوعي الكوني للمعاني المُجرَّدة، إلى مرتبة الإدراك الخيالي للصُوَر والإشارات؛ حيث تتجلّى الواردات الإلهية المُطلقة في خيال النبي، على هيئة صُوَر ورموز أو على هيئة كلام. وهنا نكون قد دخلنا في مستوى التشبيه، حيث يُمكن رؤية الحق والتلقي منه في حضرة الخيال؛ كتجلّي المَلَك، وبيده صُوَر،[2] أو لَوْح فيه كتاب،[3] أو أداة تحمل رمزا ما،[4] أو أنه

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 255.

(2) - المصدر نفسه، ص 372-374.

(3) - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 25.

(4) - عاموس 7: 9-7، حيث رأى عاموسُ الربَ وبيده شاقول، كما سنفصِّل لاحقا في هذا الفصل.

يُخاطب النبي "بعبارة مسموعة منظومة"[1]، أو يُسمعه "كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة"[2].

في تلك الحضرة الخيالية يقول ابن عربي، بأن "المعاني تنتقل من تجريدها عن المواد، إلى لباس المواد؛ كظهور الحق في صُوَر الأجسام..."[3]. كما يُضيف في موقع آخر: "ومدرك هذا العالم بالبصر، ومدرك عالم الغيب بالبصيرة، والمتولّد عن اجتماعهما حضرة وعالم؛ فالحضرة حضرة الخيال، والعالم عالم الخيال، وهو ظهور المعاني في القوالب المحسوسة؛ كالعِلم في صورة اللبن، والثبات في الدين في صورة القيد، والإسلام في صورة العمد، والإيمان في صورة العروة، وجبريل في صورة دِحْيَة الكلبي، وفي صورة الأعرابي، وتمثل لمريم في صورة بشر سوي... فالعامة لا تعرفها (= حضرة الخيال) ولا تدخلها، إلَّا إذا نامت ورجعت القوى الحساسة إليها، والخواص يرون ذلك في اليقظة، لقوة التحقق بها"[4].

أو أن تلك المعاني السماوية المُجرَّدة، تكتسب الشكل عبر القوالب الأرضية تبعا للغزالي، الذي يتحدَّث عن "ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة"، وذلك في سياق تبيانه لسر التمثيل ومنهاجه، للأمثال التي وَرَدت في سورة النور مثلا؛ كالمشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار. إذ يُشير إلى "كيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذي منه تُتَخذ طينة الأمثال، وعالم الملكوت الذي منه تُستَنزل أرواح المعاني".[5] وكأن الأمثال التي وردت في القرآن، هي مُجرَّد أجساد أرضية تستتر فيها أرواح المعاني السماوية. وبالتالي، لا يجب الانشغال بظاهر الحرف، كونه حجابا للمعنى، وإنما يجب الذهاب إلى ما ورائه، عبر الاجتهاد بالتأويل، بغية مُحاولة الإطلال على شفافية المعنى. ومن ثمَّ، فإن تلك الأمثال ليست آتية من عالم الغيب، بل أن طينتها من عالم الشهادة. وهي ليست سوى وسيلة نسبية لتقريب مفاهيم عالم الغيب لأفهام البشر، لا غاية تتسم بالإطلاق.

(1) - التعليقات، مصدر سابق، ص 82.
(2) - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 25.
(3) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 374.
(4) - المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 43.
(5) - مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص 151.

في هذا المستوى تكمن الآلية المركزية لعملية الوحي؛ حيث يقوم الدماغ البشري بتلقي تلك الخامة المُطلقة اللامتمايزة، ومُعالجتها عبر تحويلها أو "تأويلها"؛ ليس إلى مفاهيم مُحدَّدة وواضحة، وإنما إلى انعكاس لانطباعات حسّية مُركَّبة؛ كالصور والأشكال والأصوات، التي غالبا ما تكون رموزا مُجرَّدة من المعنى الحصري، أو أنها لا تحمل معنى مُحدَّدا راسخا، بحيث يُمكن تلقُّفه من دون معالجة وتأويل. وحتى ولو كانت الصور مثلا، في غاية الوضوح من حيث رسمها وشكلها، إلَّا أنها قد تكون على هيئة طلاسم في معناها؛ إذ أن الوارد، غالبا ما يَرِد على خيال النبي على هيئة رموز مُركَّبة، وذلك تبعا لما يختزنه سلفا في مُخيلته من صور وأشكال ونماذج حسّية، ولتكون محدودة ومُقيَّدة بذلك المخزون حصرا، أو بخليط منه. وهنا نكون قد ولجنا في مرحلة تحويل ما هو إلهي مطلق، إلى ما هو بشري نسبي. أو مرحلة سكب الخامة المطلقة في قالب التصورات البشرية أو الخيال البشري.

لتقريب مفهوم النبوة والوحي إلى أفهام العامة، عادة ما يقوم أهل العرفان بإجراء مُقاربة بين الوحي وبين الأحلام، أو الرؤى التي يراها النائم، تلك التي استُهلّ بها الوحي المحمدي؛ إذ أن مُعالجة الوارد هي واحدة في كلا الحالتين، سواء من حيث آلية تلقي الصور أو تأويل الرموز. وفي هذا يقول الغزالي: "وقد قرَّب الله تعالى ذلك على خلقه، بأن أعطاهم أنموذجا من خاصية النبوة، وهو النوم. إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب: إما صريحا، وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير"[1]... "ولو لم تكن الرؤيا الصادقة مألوفة، وادعى مُدَّعٍ أنه عند ركود الحواس يعلم الغيب، لأنكره المُتصفون بمثل هذه العقول"[2]. وبذلك يُمكننا أن نتناول الرؤى التي تَرِد أثناء النوم، كنموذج لتوضيح وتبسيط مفهوم هذا المستوى من الوحي، الذي كان قد عرَّفه ابن عربي، على أنه: "إنزال المعاني المُجرَّدة العقلية في القوالب الحسّية المُقيَّدة في حضرة الخيال، في نوم كان أو يقظة"[3].

ومن ثمَّ، فثمَّة جوانب أخرى يشترك فيها الوحي مع ما يراه النائم، إذ أن الأحلام قد تكون من الله، وقد تكون من الشيطان، تبعا لحديث مُتفق عليه:

---

(1) - المُنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 68.

(2) - المصدر نفسه، ص 79.

(3) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 59.

[الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ، وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ][1]. أو تبعا لحديث آخر: [الرُّؤْيَا ثَلَاثَةٌ: فَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ، وَحَدِيثُ النَّفْسِ، وَتَخْوِيفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ][2]. وكذلك فإن الوحي الوارد على الأولياء مثلا، قد يكون إلهيا، وقد يكون شيطانيا، تبعا لما أورده ابن عربي، بأن الملاك إن تراءى لولي، وخاطبه بما يخالف القرآن والسنة، فـ "تلك الرقيقة ليست برقيقة ملَك ولا بمجلى إلهي، ولكن هي رقيقة شيطان".[3] علاوة على ما أسلفناه لابن عربي حول وحي الكهنة، بأنه مجهول المصدر؛ فقد يكون من الشيطان، وقد يكون غير ذلك.

ولكن ثمّة قضية أخرى في غاية الأهمية، وهي أن الوحي يشترك مع ما يراه النائم، في أن الصور والرموز الواردة، تكون مُقيدة دائما بالمخزون المعرفي للمتلقي، حيث يقوم الدماغ البشري بتأويل الوارد تبعا لنطاق ما اختُزِن فيه سلفا من معارف وانطباعات حسّية؛ سواء كان المُتلقي نبيا يتلقى وحيا، أو إنسانا عاديا يرى في نومه حلما. وهنا تكون قد بدأت عملية التأويل، حتى لو كان الوحي الوارد صريحا لا يتطلب تأويلا، أو حتى لو كانت الرؤية في النوم واضحة، لا تتطلب تفسيرا. إلّا أنه في هذا المستوى من التلقي، يبدأ ما يُمكننا تسميته بالتأويل اللاإرادي، أو ما كنا قد أسميناه بالخيال المُنفعل، الذي يتمّ بشكل لا إرادي في الدماغ البشري؛ لمُتلقي الحلم في النوم، أو لمتلقي الوحي في نوم كان أو عبر غياب اليقظة. ذلك أنه في كلا الحالتين، يأخذ الخيال مادته من المُدرَكات الحسّية المخزونة سلفا في الدماغ، لا غير. إذ لا يُمكن للخيال مثلا، أن يستعين بأي شيء لم يدركه المرء حسّيا من قبل. وهذا ما ينطبق كذلك، تبعا لما أسلفنا، على إدخال الصُوَر في الخيال إراديا، بغية استحضار الوحي، عبر ما أسميناه بالخيال الفاعل.

حول النوع الأول من التلقي الخيالي اللاإرادي، والذي نحن بصدده، يقول ابن خلدون: "إن الخيال إذا ألقى إليه الروح مدركه، فإنما يُصوِّره في القوالب المُعتادة للحسّ. ما لم يكن الحسّ أدركه قط، فلا يُصوَّر فيه؛ فلا يُمكن مَن وُلِدَ أعمى أن يُصوَّر له السلطان بالبحر، ولا العدو بالحيّة، ولا النساء بالأواني، لأنه لم يُدرك شيئا عن هذه. وإنما يُصوِّر له الخيال أمثال هذه في شبهها ومُناسبها

(1) - صحيح البخاري: 6986 - صحيح مُسلم: 2261.
(2) - مسند أحمد: 9129.
(3) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 40.

من جنس مداركه، التي هي المسموعات والمشمومات"[1].

وعلى الرغم من أن الوحي الرباني والرؤى الصادقة هما من مصدر إلهي، مقارنة بما عدا ذلك من وحي شيطاني، أو أحلام يكون مصدرها النفس البشرية الخافية، أو اللاشعور، أو ما يُمكننا تأويله تبعا للمنظور الديني أحيانا، على أنها من الشيطان. إلَّا أن النفس البشرية في الحقيقة هي التي تُحدّد قالبهم جميعا، تبعا لتنوع صور المحسوسات المُختزنة سلفا في خيال الرائي؛ بمعنى أن من لم يرَ المكيال أو الميزان أو القسطاس مثلا، ولم يسمع بهم أبدا، بحيث أنه لا يستطيع رسمهم في خياله، لا يمكنه أن يراهم في حلم أو وحي، وإنما سيستعيض عنهم آليا برموز أخرى، كان قد رآها أو سمع عنها أو تخيّلها. والأمر نفسه ينطبق على أيّة أشياء قد تمتلك حمولة رمزية ما؛ كالسفينة أو الكتاب أو اللوح أو القلم أو السكين أو القيد أو الخمر أو اللبن أو المرجان أو الياقوت أو الذهب أو الفضة. فجميع هذه الأشياء مثلا، كانت مُتاحة لخيال النبي في ذلك العصر؛ كرموز يُمكنها أن ترده على هيئة صُوَر قابلة للتأويل، أو أنه يُمكنه استعمالها، كتأويل لرموز أخرى، إضافة إلى أنه كان قد ورد ذكرها في القرآن كذلك. وبالمقابل، فإن كل ما تمَّ ابتكاره أو اكتشافه ما بعد عصر النبي، أو كان بعيدا عن بيئته بحيث أنه لم يسمع عنه، لن يكون مُتاحا لخياله كصُوَر أو كرموز، وبطبيعة الحال، لن يَرِد ذكره في القرآن. بمعنى أن رموز الصور التي كانت تَرِد على خيال النبي، وكذلك الكلمات التي تمَّ صياغتها في القرآن، تبقى ذات صيغة نسبية، لا صيغة مُطلقة. وهذا ما ينطبق على تأويل تلك الرموز كذلك، كما سنورد في المستوى التالي لتشكّل الوحي.

ومن الجدير بالتأمُّل، بأنه لو لم يكن الخمر أو الذهب معروفين في زمن النبي أو في بيئته، فإنه بطبيعة الحال لن يتم تحريم شُرب الخمر على البشر، أو تحريم لبس الذهب على الرجال، والأمر نفسه ينطبق على الرِبا والميسر. وكمثال على ذلك، فإن نبتة القنَّب، أو ما يُصنع منها، كالحشيش المُخدِّر مثلا، كان معروفا منذ زمن بعيد قبل الإسلام، باسم مُزيل الألآم أو طارد الأحزان، ولكن مع ذلك، فليس هناك نصّ يُحرِّم تعاطيه في الإسلام، لأنه ببساطة لم يكن معروفا أو شائعا في شبه جزيرة العرب في ذلك العصر.

[1] - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 247.

• **المستوى الثالث:** وهو مستوى التأويل الإرادي للرموز التي تم صياغتها أو تأويلها لاإراديا في الدماغ، عبر تحويلها من بذور معانٍ إلهية مُجرَّدة، إلى مُثُل أو إدراكات باطنية في حضرة الخيال. وتلك الإدراكات الباطنية، قد تكون على هيئة رموز تحتاج إلى تأويل، ولكنها قد تكون رسائل صريحة جلية المعنى، ولا تحتاج إلى مُعالجة لفهم مغزاها.

حول النوع الأول من تلك الإدراكات، يتحدَّث الغزالي في "مشكاة الأنوار" عن كيفية إبصار الأنبياء للصُوَر، وكيفية مُشاهدتهم المعاني من ورائها، حيث يُشير إلى أنه من المُشاهدة الباطنية يُشرق المعنى على الروح الخيالي، ومن ثمَّ "ينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى، مُحاكية له". ولكن ذلك لا يعني، بأن الوحي في هذا الحال، يتَّسم بالقطعية أو اليقين، بل يبقى بحاجة؛ إما إلى تأويل أو إلى تفسير، تبعا لحال المُشاهدة. بمعنى أنه يبقى خاضعا لمسارات الاحتمالات. إذ يقول الغزالي: "وهذا النمط من الوحي في اليقظة يفتقر إلى التأويل، كما أنه في النوم يفتقر إلى التعبير".[1] والمقصود بالتعبير هنا ليس الصياغة، وإنما التفسير، تبعا لما وَرَدَ في القرآن، عندما قال المَلِك في سورة يوسف: {يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ}[2].

أما عن النوع الثاني من تلك الإدراكات، فيتحدَّث ابن سينا في "الإشارات والتنبيهات" عن وحي صريح لا يفتقر إلى تأويل أو تفسير، وذلك عندما يكون الخيال قويا، وترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليّا، وينضبط الفكر في الذكر، لا يفارقه إلى ما يصرفه عنه. وأما عندما يكون الخيال مُتلويا، مُترددا، غير مضبوط بالذكر، يُصبح على هيئة مُحاكاة للمعنى على وجه الشبه أو التضاد، بحيث يُمكن اقتناص المُراد منه عبر ضرب من التحليل والتأويل. ومن ثمَّ، فإن ما "كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر، في حال يقظة أو نوم، ضبطا مستقرا، كان إلهاما أو وحيا صراحا أو حلما، لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير. وما كان قد بطل هو وبقيت مُحاكاته وتواليه، احتاج إلى أحدهما (وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات): الوحي إلى تأويل،

---

[1] - مشكاة الأنوار، مصدر سابق، ص 164.
[2] - يوسف: 43.

والحلم إلى تعبير".[1]

أما ابن عربي، فقد عرَّف الوحي كما أسلفنا، بأنه "ما تقع به الإشارة القائمة، مقام العبارة من غير عبارة"[2]، ذلك أنه بطبيعة الحال، سواء كان الوحي يتطلب التأويل أو التفسير، أو كان صريحا لا يتطلب ذلك، فهو في أصله معانٍ مُجرَّدة يقوم الدماغ بتأويلها؛ إما إلى رموز أو أشكال، تتطلب التأويل من جديد، أو إلى رسائل واضحة لا تتطلب إعادة التأويل؛ بمعنى أن ثمة ما يقبل تأويلا ما في جميع الأحوال، والأمر نفسه ينطبق على تفسير ما يراه النائم. حول هذا يقول هنري كوربان: "إن العملية الخيالية الأصلية تتمثل في نَمْذَجة التمثيل؛ أي الوقائع اللامادية والروحانية في الصُوَر الخارجية أو المحسوسة... باختصار، لأن ثمَّة الخيال، فثمَّة التأويل، ولأن ثمَّة التأويل، فثمَّة الرمز، ولأن ثمَّة الرمز، فثمَّة بعدان للموجودات. إن هذا الإدراك المتميّز يظهر في كل الثنائيات الاصطلاحية التي تُميّز تصوف ابن عربي: الحق والخلق، اللاهوت والناسوت، الرب والعبد"[3].

وأما عن أصول التأويل في هذا المستوى، فإذا عُدنا إلى الرؤى التي يراها النائم، والتي كنا قد تناولناها كنموذج لتوضيح مفهوم الوحي، حيث إن النبي قد قال كذلك: [ذَهَبَتِ النُّبُوَّةُ، وَبَقِيَتِ الْمُبَشِّرَاتُ][4]. فإن تأويل الرؤى في مستواه الإرادي، عادة ما يكون أشبه بمُعالجة لمعطيات تحمل دلالة رمزية، وتحتمل تعدد المعاني بنفس الوقت. وعلى الرغم من أن المُعطى قد يكون ذا دلالة واضحة وصريحة أحيانا، إلّا أنه في معظم الأحيان، لا يكون مقصودا بذاته؛ كأن يتجلَّى كنوع من المُحاكاة للمعنى أو كنوع من التقابل أو التناظر معه. وبذلك فإن التأويل قد يتم على وجه التشابه مع المعنى، أو بالتوازي معه، أو على وجه التضاد والتعاكس، تبعا لطبيعة الرؤيا، ولسياق ظروف الرائي أو الشخص المعني بها؛ إن كان رجلا أو امرأة أو طفلا، أو كان مريضا أو مُعافى أو على سفر أو ذا سلطة وجاه، إلى ما هنالك.

---

(1) - ابن سينا: "الإشارات والتنبيهات"، القسم الرابع، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص 140-145.

(2) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 77.

(3) - الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مصدر سابق، ص 180-181.

(4) - مسند أحمد: 27141 - سنن ابن ماجه: 3896.

فأما عن الرؤى الصريحة التي تُؤخَذ على ظاهر الهيئة أو الحرف، ولا تتطلب تفسيرا أو تعبيرا، بحيث أنها تُفسِّر نفسها بنفسها؛ فرؤية المال في النوم، تُؤول في بعض السياقات على أنها مال ورزق في اليقظة. ومن رأى نفسه كأنه ملفوف في كفن كما تُلَفّ الموتى، دلت رؤياه على قرب موته. ومن رأى بأنه يدفن شخصا يعرفه، دلت الرؤيا على قرب موت ذلك الشخص.[1] ومن ثمَّ، فإن من رأى في النوم بأن ميتا يُخبره بأمر ما، فإن قول الميت حق. وذلك ما ينطبق كذلك على تأويل الأسماء، إذ تؤخَذ على ظاهر اللفظ؛ كرؤية رجل يُسمَّى الفضل، فتأويله أفضال، ورؤية رجل يُسمى راشدا، فتأويله الإرشاد أو الرشد. وكذلك فإن النبي كان قد أوَّل اسم رافع في الحلم، على أنه يعني الرفعة، كما سنورد لاحقا. وثمة تعقيب هنا، حول رؤيا المرء بأنه ملفوف في كفن، فلو كان الرائي بوذيا أو هندوسيا، ووردته في النوم إشارة صريحة على قرب موته، فهو بطبيعة الحال، لن يرى نفسه ملفوفا في كفن. وإنما نفترض بأن خياله - تبعا لطقوس عقيدته - سيستبدل رؤيا الكفن، بأن يرى نفسه مطروحا فوق كومة حطب تحترق مثلا. ولو كان الرائي مسيحيا مثلا، فإنه على الأغلب لن يرى الكفن في هذا السياق، لأن خياله سيستحضر رموزا تابعة لطقوس عقيدته المُتعلقة بالدفن، حيث لا يُستعمَل الكفن. وبذلك فإن خلفية الرائي هي التي تُأوِّل المعاني المُجرَّدة إلى صُوَر، أو تُحدِّد صياغة رموز الرؤيا، حتى ولو كان المعنى الوارد من عالم الغيب واحدا؛ موت ذلك الشخص.

وأما عن تأويل الرموز التي تُحاكي المعنى؛ فالسفينة تُؤوَّل مثلا، على أنها نجاة من المخاطر. والخاتم إذا مُنِح لفتاة عزباء، كان دلالة على قرب زواجها. والسجن يُؤوَّل على أنه مرض مانع من التصرُّف والنهوض، أو قد يؤوَّل على أنه القبر. والميزان يؤوَّل على أنه القاضي أو العالِم أو السلطان. والسلطان يؤوَّل على أنه الله تعالى؛ كأن يكون راضيا عن الرائي، أو غاضبا منه، أو مُرشدا له. وكذلك دَرَج تأويل البحر على أنه السلطان القوي، أو قد يتم تأويله على أنه الدنيا وأهوالها، أو ربما الفتنة والبلاء. والسباحة فيه قد تعني العِلم ومخالطة أهله، أو التجارة والكسب منها، أو السجن والبلاء والعذاب، تبعا لسياق رؤية البحر ولحال رائيه. أما رؤية الماء العذب، فهي دلالة على الخصب والرخاء

[1] - نستشهد هنا برؤيا صادقة لِزوجة الكاتب، حيث كانت قد رأت في نومها بأنها تدفن أبيها قبل وفاته ببضعة أسابيع، وذلك من دون ظهور أي أعراض للشيخوخة أو المرض لديه. ما عدا ذلك استشهدنا لتفسير الأحلام بكتاب الإمام محمد بن سيرين: "تفسير الأحلام الكبير"، المُسمَّى: "منتخب الكلام في تفسير الأحلام"، الدار النموذجية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، الطبعة الأولى 2005.

ووفرة المال. وأما شربه، فهو للمريض شفاء من علته، وللأعزب هو زواج، وللإنسان الصالح هو علم، وللتاجر هو كسب حلال. وأما إذا كان الماء كدرا أو مُرّا أو منتنا، فهو دلالة على مرض أو على فساد الكسب أو مرارة العيش، لكل إنسان على قدره وما يليق به وبالمكان الذي شرب منه والإناء الذي كان فيه. وكذلك فإن حمل الماء في وعاء، أو شربه من قدح، له سياقات مُتعددة التأويل، مما ينطبق كذلك على ركود الماء أو جريانه، أو السقوط فيه، أو الاغتسال به. وبذلك، فعلى الرغم من أن رمز الماء مثلا هو واحد، إلّا أن سياقات تأويله تبقى مُتعددة وافتراضية كذلك، بحيث يكون من العسير اختزالها دائما بمعنى حصري مُحدَّد ومؤكد؛ إذ لو أن تاجرا صالحا، طالب عِلم، ولكنه أعزب ومريض بنفس الوقت، رأى في نومه بأنه يشرب ماء عذبا، فمن المنطقي أن يتم ترجيح التأويل، على أن الرؤيا دلالة على شفائه أو زواجه، مقارنة بازدياد علمه، أو وفرة كسبه من تجارته. ولكن الرؤيا بذاتها، قد تدلّ على تحقق جميع تلك الأشياء معا، أو على تحقق بعضها بعكس ما رجَّحنا تبعا للمنطق. علاوة على أن رائيها أو مُفسِّرها لا يُمكنه الإحاطة يقينا بكافة دلالاتها، أو بميعاد تحققها، أو بتداعياتها اللاحقة من خير أو شر. أو فيما إذا كانت الرؤية تدلّ على أمر سيحدث في المستقبل، أو على ماهية أمر يُعايشه المرء في الحاضر، أو أمر كان قد حدث سلفا فيما مضى، ولا يزال يترك انطباعا عميقا في نفس رائيه. وعلى الرغم من أن الرؤى، إذا كانت آتية من عالم الغيب فعلا، فمن غير المُمكن أن تكذب، إلا أن ما يتمّ رؤيته في النوم، قد يكون مُجرَّد صدى أمنيات لرائيه؛ أي مُجرَّد حديث نفس، لا رؤيا، أو ربما خليط من الاثنين معا. وبالتالي، فإن التحقق من تأويل الرؤى يبقى نسبيا، علاوة على أن التأويل يبقى مُجرَّد جهد بشري تراكمي قابل للتصويب والتغيُّر والتطوّر، لا حقيقة إلهية مُطلقة، حتى ولو كانت الرؤى في أصل مصدرها كذلك.

وأما عن التأويل بالضد، فثمة رموز في الحلم تأخذ معنى معاكسا لظاهر هيئتها؛ فالبكاء تأويله سرور وقرّة عين، والضحك تأويله حُزن، والذَهَب يؤوَّل على أنه همّ وحزن وذهاب للمال. وكذلك فإن الموت قد يتم تأويله على أنه الحياة؛ فمن رأى بأنه مات من غير مرض ولا هيئة من يموت مثلا، فتأويل ذلك أن عمره يطول.

وأما عن رؤى الأنبياء وتأويلهم لها، فقد رأى يوسف أحد عشر كوكبا، كرمز لإخوته، ورأى الشمس والقمر كرمز لوالديه: {إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا

وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ}[1]. أو كما وَرَدَ في التوراة: "رأيتُ حُلما آخر، كأن الشمس ساجدة لي والقمر وأحد عشر كوكبا"[2]. فلما أتى أهله إلى مصر، وعرفوا مكانته {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا}[3] فكان في ذلك تأويل لرؤياه: {يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ}[4]. وكذلك فإن يوسف، كان قد قام بتأويل رؤية المَلِك، على أن السنابل الخُضر مُحاكاة لسنين خصب ستأتي، والسنابل اليابسة مُحاكاة لسنين جدب وشدة: {يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ * قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ}[5].

وأما عن تأويل النبي مُحمَّد للرؤى، فقد نُقِل عنه بأنه رأى ذات مرة في نومه، بأنه أوتي بقدح فيه لبن، فشرب منه حتى ارتوى، ثمَّ ناوله لعُمر، فقام النبي بتأويل اللبن على أنه العِلم.[6] وكذلك فإن ثمَّة رجل، كان قد رأى كأنه في روضة خضراء، وسطها عمود حديد يمتد نحو السماء وفي أعلاه عروة، ولما صعد عليه، أخذ بالعروة واستمسك بها. فلما سأل الرجلُ النبيَ عن تأويل رؤياه، أجاب النبي: [أَمَّا الرَّوْضَةُ فَرَوْضَةُ الْإِسْلَامِ، وَأَمَّا الْعَمُودُ فَعَمُودُ الْإِسْلَامِ، وَأَمَّا الْعُرْوَةُ فَهِيَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى، أَنْتَ عَلَى الْإِسْلَامِ حَتَّى تَمُوتَ][7]. وكذلك نُقِل عن النبي قوله: [بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ، وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذَلِكَ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ. قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الدِّينَ][8]. وفي حديث آخر، قال النبي: [رَأَيْتُ فِي يَدِي سِوَارَيْنِ مِنْ ذَهَبٍ، فَنَفَخْتُهُمَا، فَأَوَّلْتُهُمَا هَذَيْنِ الْكَذَّابَيْنِ؛ مُسَيْلِمَةَ، وَالْعَنْسِيَّ][9]. كما نُقِل عنه كذلك: [رَأَيْتُ ذَاتَ لَيْلَةٍ فِيمَا يَرَى النَّائِمُ كَأَنَّا فِي دَارِ عُقْبَةَ بْنِ رَافِعٍ، فَأُتِينَا بِرُطَبٍ مِنْ رُطَبِ ابْنِ طَابٍ، فَأَوَّلْتُ

(1) - يوسف: 4.
(2) - التكوين 37: 9.
(3) - يوسف: 100.
(4) - يوسف: 100.
(5) - يوسف: 46-48.
(6) - صحيح البخاري: 3681 - صحيح مُسلم: 2391، بتصرُّف.
(7) - مسند أحمد: 23787.
(8) - صحيح البخاري: 23 - صحيح مُسلم: 2390.
(9) - سنن ابن ماجه: 3922 - مسند أحمد: 8460.

الرِّفْعَةَ لَنَا فِي الدُّنْيَا، وَالْعَاقِبَةَ فِي الْآخِرَةِ، وَأَنَّ دِينَنَا قَدْ طَابَ][1].

وبذلك فإن فعل التأويل، هو فعل بشري يخضع للافتراض والتخمين، لا فعل إلهي مُطلق، والأمر نفسه ينطبق على تأويل رموز الوحي، بحيث أن النبي لا يستطيع إدراك مدلولاتها، إلّا بعد أن يقوم هو نفسه بالاجتهاد في تأويلها؛ ذلك أن الله إذا أوحى برموز، فهو لا يقوم بتأويل تلك الرموز لأحد، بما في ذلك الأنبياء أنفسهم، وإلا لما أوحى لهم على هيئة رموز أصلا. وحتى لو ألهم الله الأنبياء على تأويل رموز رؤاهم مثلا، إلا أن التأويل يبقى بشريا نسبيا، ويحتمل الصواب والخطأ؛ إذ نُقِل عن النبي مثلا، بأن تأويله لبعض رؤاه لم يكن صائبا تماما في بعض الأحيان، أو أنه كان مُتشككا في تأويل بعضها في أحيان أخرى: [رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُهَاجِرُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى أَرْضٍ بِهَا نَخْلٌ، فَذَهَبَ وَهَلِي إِلَى أَنَّهَا الْيَمَامَةُ - أَوْ هَجَرُ - فَإِذَا هِيَ الْمَدِينَةُ يَثْرِبُ. وَرَأَيْتُ فِي رُؤْيَايَ هَذِهِ أَنِّي هَزَزْتُ سَيْفًا فَانْقَطَعَ صَدْرُهُ، فَإِذَا هُوَ مَا أُصِيبَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ أُحُدٍ، ثُمَّ هَزَزْتُهُ بِأُخْرَى فَعَادَ أَحْسَنَ مَا كَانَ، فَإِذَا هُوَ مَا جَاءَ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْفَتْحِ وَاجْتِمَاعِ الْمُؤْمِنِينَ. وَرَأَيْتُ فِيهَا بَقَرًا، وَاللَّهُ خَيْرٌ، فَإِذَا هُمُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَإِذَا الْخَيْرُ مَا جَاءَ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْخَيْرِ وَثَوَابِ الصِّدْقِ الَّذِي آتَانَا اللَّهُ بَعْدَ يَوْمِ بَدْرٍ][2].

وأما عن رؤية النبي للسيف والبقر، المرتبطة بمعركة أحد التي انهزم فيها المسلمون كما سلف، فقد رُوي في حديث آخر، بأن النبي كان قد رأى قبيل معركة أحد، فَلَّا أو ثلمة في سيفه، ورأى بأنه يباغت كبشا، بينما رأى نفسه في درع حصينة، وبأن ثمّة بقرا تُذبح، تليها عبارة "فبقر والله خير". فأول النبي رؤيته لِما كان في سيفه، على أنه سيكون في أصحابه، وأول الكبش على أنه كبش الكتيبة، وأول الدرع الحصينة على أنها المدينة، وأما تأويل رؤيته لبقر تُذبح، فبقي مُعلّقا عبر اقترانه بعبارة "فبقر والله خير"، بينما كان المَعني بالبقر التي تُذبَح، كما ورد في الحديث السابق، هُم المسلمين الذين سيقتلهم المشركون في معركة أحد: [رَأَيْتُ فِي سَيْفِي ذِي الْفَقَارِ فَلًّا، فَأَوَّلْتُهُ فَلًّا يَكُونُ فِيكُمْ، وَرَأَيْتُ أَنِّي مُرْدِفٌ كَبْشًا، فَأَوَّلْتُهُ كَبْشَ الْكَتِيبَةِ، وَرَأَيْتُ أَنِّي فِي دِرْعٍ حَصِينَةٍ، فَأَوَّلْتُهَا الْمَدِينَةَ، وَرَأَيْتُ بَقَرًا تُذْبَحُ، فَبَقَرٌ وَاللَّهِ خَيْرٌ، فَبَقَرٌ وَاللَّهِ خَيْرٌ][3]. وقد رُوي بأن

[1] - صحيح مُسلم: 2270 - سنن أبي داود: 5025.
[2] - صحيح البخاري: 3622 - صحيح مسلم: 2272.
[3] - مسند أحمد: 2445.

النبي كان قد استشار صحابته في تأويل تلك الرؤيا، لأنه استشعر بأن المعركة قد يكون فيها ما لا يُحبه المسلمون، حتى أنه كان ينوي إلغاءها في ذلك الحين، ولكنه لم يفعل، وذلك لأنه لم يكن مُتيقنا تماما من تأويل جميع أبعاد رؤياه؛ إذ أن الرؤيا كانت مُجرَّد إشارات ليس فيها تفصيل واضح، أو أنها كانت على هيئة رموز مُركَّبة تتطلب التأويل. حول هذا يقول ابن خلدون: "فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقد إلى تأويل، والتي مِن الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقد إلى التعبير، والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث"[1]. ولكن مع ذلك، حتى لو كان الوارد من عالم الغيب صريحا ولا يحتوي على رموز تتطلب التأويل، إلا أنه يبقى ثمَّة هامش للتأويل، أو لغياب اليقين؛ إذ أن النبي لم يُصِب تماما في تأويل إحدى رؤاه التي كانت رؤيا صريحة، وذلك عندما رأى بأنه قد دخل المسجد الحرام مع أصحابه، ولكن ذلك لم يتحقق في ذلك العام الذي توقعه النبي، بل انتهى الأمر بصلح الحديبية: {لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا}[2]. يقول الزمخشري مثلا، في تفسير هذه الآية: "رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل خروجه إلى الحديبية كأنه وأصحابه قد دخلوا مكة آمنين وقد حلقوا وقصروا، فقصّ الرؤيا على أصحابه، ففرحوا واستبشروا وحسبوا أنهم داخلوها في عامهم، وقالوا: إن رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم حق، فلما تأخر ذلك قال عبد الله بن أُبَيّ وعبد الله بن نفيل ورفاعة بن الحرث: والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام"[3]. ذلك أنهم لم يدخلوا مكَّة كما بشَّرهم النبي، وإنما تمَّ تأجيل دخولها إلى العام التالي، تبعا لما نصَّت عليه شروط صلح الحديبية التي تمَّ الاتفاق عليها مع قريش، مما كان سببا في خيبة أمل كبيرة لدى المسلمين حينها.

وهذا ما قد يدفع البعض للظن، بأن ما رآه النبي كان مُجرَّد أضغاث أحلام، مع أن رؤيا النبي كانت صادقة في الحقيقة، وكذلك ما وَرَدَ في القرآن حولها، ولكن النبي كان قد أخطأ في تأويلها الزمني فحسب؛ حيث ظنَّ وبشَّر أصحابه كذلك، بأنه سيدخل مكَّة في وقت قريب، ولكن الرؤيا كانت إشارة للنبي بأنه سيدخلها في العام التالي؛ بمعنى أن الرؤية قد تحققت، ولكن ليس بالتوقيت الذي

(1) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 246.

(2) - الفتح: 27.

(3) - أبي القاسم جار الله محمود بن عُمر الزمخشري الخوارزمي: "تفسير الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة 2009، تفسير الآية 27 من سورة الفتح، ص 1029. انظر كذلك تفسير الطبري للآية نفسها.

أوله النبي، على الرُغم من أن الرؤية تبعا لسردها، كانت من الرؤى الصريحة التي تُؤخَذ على ظاهر هيئتها، ولا تفتقر إلى أي تأويل أو تفسير أو تعبير، ولكن مع ذلك، فقد يكون في باطنها رمز ما، لم يستطيع النبي تلقُّف مغزاه بشمولية. وبذلك فقد صدَقت الرؤيا الإلهية، ولكن أخطأ النبي "الإنسان" في تأويل ميعاد تحققها .

وفي الحقيقة أن من لديهم تجارب وافرة مع الرؤى، يُدركون بأن ثمَّة رؤى، لا يُمكن أن يحيط بجميع حيثياتها أي إنسان بشكل يقيني، ولا يعلم ميعاد تحققها إلا الله؛ فالرؤى يبقى فيها هامش ما للتأويل أو الظن والتخمين، حتى ولو كان هامشا ضيقا للغاية. ولذلك فإنه من العسير أن يتَّسم تأويل ما يَرَد من عالم الغيب باليقين القطعي. أما الوارد ذاته، فهو يقين كله.

يقول توفيق فهد في سياق حديثه عن وحي الكهان فيما قبل الإسلام: "كان لإشارات اللغة في كل زمن الغلبة في التعبير عن الوحي؛ فقد كان الموحى إليه يُعطى عبر اللغة الواضحة معانٍ رمزية يصعُب على عامة الناس إدراكها، حيث يجعل من الضروري اللجوء إلى تفسير لمضمون الوحي، يعسر فهمه وإدراك معناه؛ نسبي دائما وفرضي دائما"[(1)].

أما في العهد القديم، فإن مفهوم تأويل مضمون الوحي يأخذ منحى آخر؛ إذ أن الربَّ يوحي للأنبياء بالرموز، ولكنه يقوم بعد ذلك بتأويلها لهم، ضمن عملية الوحي ذاتها! فعندما أوحى الربّ لإرميا مثلا، برموز تتطلب التأويل؛ مثل "غصن لوز" أو "وعاء يغلي على موقد، يتَّجه إلى الشمال"، قام الربّ بتأويل وحيه لإرميا، بعد أن أثنى عليه؛ لا لقدرة النبي على تأويل معنى تلك الرموز، وإنما لمُجرَّد قدرته على إدراك شكلها؛ كصورة غصن لوز، من دون أن يظنه إرميا شيئا آخر مثلا. مما يدفعنا إلى التأكيد ثانية، بأن تجلي رموز تلك الصور، يخضع كذلك لنوع من التأويل، ذلك الذي أسميناه تأويلا لاإراديا، والمتمثل بصرامة الحَدْس القادر على تلقف تلك الصور وإدراك رسمها، علاوة على الحاجة غالبا، إلى تأويل معناها إراديا فيما بعد. وللمفارقة، فإن المهمة الثانية يقوم بها الرب نفسه، تبعا للعهد القديم؛ إذ أن الرب يقوم بتأويل غصن

(1) ـ الكهانة العربية قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 118.

اللوز على أنه رمز ليقظته وسهره على فعل ما يقول، وتأويل الوعاء الذي يغلي على موقد يتجّه إلى الشمال، على أنه الشر الذي سيأتي من الشمال: "وقال لي الرب: ماذا ترى يا إرميا؟ فقُلتُ: أرى غُصن لوز. فقال: أحسنتَ فيما رأيت؛ فأنا ساهر على فعل ما أقول. وقال لي الرب ثانية: ماذا ترى الآن؟ فقلتُ: أرى وعاء يغلي على موقد يتَّجه إلى الشمال. فقال: من الشمال يَهبُّ الشر على جميع سكان هذه الأرض..."[1].

وكذلك نقرأ في سِفْر عاموس: "وهذا ما أراني: كان الربُّ واقفا على حائطٍ مَبنيّ على الشاقول، وبيده شاقول. فقال لي: ماذا ترى يا عاموس؟ فقلتُ: شاقولا. فقال: سأجعل الشاقول في وسط شعبي إسرائيل، ولا أعود أغضُّ النظر عن اعوجاجهم من بعد. فأدمِّر معابد ذرية إسحق على المُرتفعات، وأخرِّب كل موضع مُقدَّس في أرض إسرائيل"[2].

ونقرأ كذلك في نفس السفر: "وهذا ما أراني السيِّد الربُّ: سلَّة فواكه آخر الصيف. فقال: ما ترى يا عاموس؟ فقلتُ: سلَّة فواكه. فقال لي الربُّ: جاءت آخرة شعبي إسرائيل، فلا أعود أعفو عنه بعد؛ فتصير أغاني القصر ولوَلة في ذلك اليوم، وتكثر الجثث في كل موضع وتُطرَح في الخارج بصمت"[3].

وهنا لا بُدَّ من إعادة التنويه، بأن مستويات أو مراحل مُعالجة إشارات الوحي الإلهي قاطبة، لا تتمّ إلا عبر نطاق الخيال البشري والمعارف البشرية؛ خيال ومعارف النبي، ولذلك فإن من يقوم بتأويل تلك الصور باسم الله، هو مخزون وإمكانيات دماغ النبي ومعارفه، وليس الله ذاته؛ إذ لو كان الله هو من يقوم بعملية التأويل، فلماذا لا يُرسِل المعنى صريحا مُنذ البداية، عبر إخبار مُباشر وواضح، بدلا من استدراج النبي وامتحان قدراته، عبر إرسال رموز غامضة تتطلب التأويل والتخمين وتعدُّد الاحتمالات، وتخضع لسلسة من الإجراءات التي يقوم بها الدماغ البشري عادة! علاوة على ذلك، فإن قيام الرب بعملية التأويل، يعني أن التأويل يتم في عالم الغيب. ولكن عالم الغيب لا يحتوي إلّا على معانٍ

(1) - إرميا 1: 11-14.
(2) - عاموس 7: 7-9.
(3) - عاموس 8: 1-3.

مُجـرَّدة، ليـس لهـا أي صفـات ثابتـة بذاتهـا، مـن حيـث الملامـح أو القـوام سـوى روح المعنـى، لا تفصيلـه، ولكنهـا تكتسـب ذلـك التفصيـل وتلـك الصفـات، عندمـا تُسقطها ذات مُتلقيها علـى معارفـه المُسبقة. أي أن عالـم الغيـب هـو عالـم مُجرَّد من الانطباعـات الحسّـية التـي يُمكـن للإنسـان إدراكهـا وفهمهـا بـدون تدخّـل مَلَكـة الخيـال لصياغـة الصُـوَر، ومـن ثـمَّ مَلَكـة المنطـق لتأويـل رموزهـا. ومـن الجديـر بالتنويـه، بـأن غصـن اللـوز الـذي تـمَّ تأويلـه فـي العهـد القديـم، علـى أنـه رمـز إلـى أن الإلـه سـاهر علـى فعـل مـا يقولـه؛ لمُجـرَّد أن اللـوز هـو أول شـجر يُزهـر فـي الربيـع، وبالتالـي يرمـز إلـى اليقظـة والسَـهر،[1] نجـد أن تأويـل ذلـك الرمـز فـي موروثنـا الإسـلامي، كتفسـير ابـن سـيرين للـرؤى مثـلا، يمتلـك حمولـة رمزيـة مُختلفـة تمامـا، مُقارنـة بمـا تـمَّ تأويلـه فـي العهـد القديـم. وهـذا لا يعنـي أننـا نُشـير إلـى وجـود تناقـض حـول تأويـل رسـائل الغيـب فـي ديانـات الوحـي، وإنمـا نؤكـد علـى نسـبية ذلـك التأويـل وعلـى مشـروعية الخـلاف حولـه تبعـا للسياق. وأمـا عـن قيـام الـرب نفسـه، بتأويـل الوحـي لإرميـا وعامـوس، فذلـك مـا يُمكننـا التعامـل معـه، علـى أنـه مُضـاف إلـى نصـوص العهـد القديـم، أو أنـه مُضـاف إلـى رسـائل الوحـي؛ باسـم الـربّ.

ومـن المُفارقـة كذلـك، بـأن الـرب الـذي يقـوم بتأويـل الصُـوَر لأنبيـاء بنـي إسـرائيل، هـو نفسـه يقـوم بتضليـل أنبيـاء آخريـن أو إغوائهـم فـي سـياق آخـر؛ إذ يقـول الـربُّ لحزقيـال: "وإذا ضـلَّ النبـي فأجابـه باسـمي، فأكـون أنـا الـربّ أغويـت ذلـك النبـي"[2]. وكذلـك رأى "ميخـا" فـي سِـفر الملـوك الأول، بـأن الـربّ كان يسـعى لإيجـاد مـلاك يغـوي "أخـاب" لكـي يذهـب إلـى الحـرب ويمـوت هنـاك: "وأخيـرا خـرج روح ووقـف أمـام الـربّ وقـال: أنـا أغويـهِ. فسـأل الـربُّ: بمـاذا؟ فأجـاب: أجعـل جميـع أنبيائـه ينطقـون الكـذب. فقـال لـه الـربُّ: أنـت تقـدر أن تغويـه، فافعـل هكـذا"[3].

حـول اختـلاف نصـوص الوحـي فـي العهـد القديـم، والـذي يصـل أحيانـا إلـى حـدّ التناقـض، يشـير "سـبينوزا" إلـى أن طبيعـة الوحـي لـدى أنبيـاء بنـي إسـرائيل، لـم تكـن تتأثـر بالخصوصيـة البيئيـة والتراثيـة والتاريخيـة للأنبيـاء فحسـب، بـل كانـت تتأثـر كذلـك بمقـدرات الأنبيـاء وبخصوصيـة شـخصياتهم وتقلـب أحوالهـا، بحيـث أن الوحـي كان ينطبـع بطابـع تلـك الخصوصيـة. إذ يقـول: "كانـت هـذه الآيـات تتفـاوت

(1) - تبعا لما وَرَدَ في حاشية الصفحة، كتفسير للآيات في العهد القديم.
(2) - حزقيال 14: 9.
(3) - الملوك الأول: 22: 21-22.

تبعا لآراء الأنبياء وقدراتهم، بحيث لا يُمكن للآية التي تُعطي اليقين لهذا النبي، أن تُقنِع آخر مُشبعا بآراء مُختلفة. لذلك اختلفت الآيات باختلاف الأنبياء، وكذلك اختلف الوحي عند كل نبي طبقا لمزاجه على النحو الآتي: إذا كان النبي ذا مزاج مرح، تُوحى إليه الحوادث التي تُعطي الناس الفرح، مثل الانتصارات والسلام، وبالفعل نجد أن من لهم مثل هذا المزاج، قد اعتادوا أن يتخيَّلوا أمورا كهذه. وعلى العكس من ذلك، إذا كان النبي ذا مزاج حزين، تُوحى إليه الشرور؛ كالحرب والعذاب... كذلك فإن فروق الخيال تكون على النحو الآتي: إذا كان النبي مُرهفا، فإنه يُدرك فكر الله ويُعبِّر عنه بأسلوب مُرهف أيضا، وإذا كان مهوشا، أدركه مهوشا. ومثل هذا يصدق على الوحي الذي يتمثل بالصورة المجازية؛ فإذا كان النبي من أهل الريف، كانت صورة الوحي مُتضمنة للأبقار والجاموس، وإذا كان جنديا، تكون صورة قواد وجيش. وأخيرا، إذا كان رجل بلاط، تمثَّل له عرش ملك وما شابه ذلك... كذلك اختلف أسلوب كل نبي عن الآخر، حسب قدرته البلاغية؛ فلم تُكتب نبوات حزقيال وعاموس بأسلوب رشيق كنبوات أشعيا ونحوم، بل كُتبت بأسلوب أكثر خشونة... إن الله في خطابه، لم يكن له أسلوب يتميَّز به، بل كان الأسلوب يتوقف في بلاغته وإيجازه وقوته وخشونته وإطنابه وغموضه على ثقافة الأنبياء وقدراتهم"[1].

في سياق آخر، يعتقد "سبينوزا"، بأن النبي هو مُفسِّر الله، أو أنه مُفسّر لوحيه، وليس ناقلا لكلامه.[2] أما "ابن عربي" فيعتبر أن الأمر يتعلق بترجمة وحي الله: "وبذلك وَرَدَت الإخبارات الإلهية على ألسنة التراجم إلينا"[3]، أي أن النبي هو مُترجم عن الله: "وصحَّ عن رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم، المُترجِم عن ربه، بلسان الحق"[4]. هذا إذا قرأنا كلمة: (المُترجِم) بكسر الجيم، أما قرأناها بفتح الجيم: (المُترجَم) فهذا يتفق مع إطلاق "ابن عربي" صفة المُترجِم على جبريل؛ إذ يُفسِّر كلمة "رسولا" في سورة الشورى: {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا}[5]، على أن الرسول أو جبريل: "هو ترجمان الحق في قلب العبد، نزل بهِ الروح الأمين على قلبك"[6]. ويقول كذلك في سياق آخر، قد يحصل فيه بعض اللبس لدى القارئ، فيما إذا كانت

(1) - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 146-150.
(2) - المصدر نفسه، ص 119، بتصرُّف.
(3) - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 53.
(4) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 540.
(5) - الشورى: 51.
(6) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 508.

كلمة "رسول" الذي يُترجِم عن ربه، تعود إلى الرسول البشري مُحمَّد، أم إلى جبريل: "وهذا معنى قول العلماء: إن الحق لا يُسمَّى إلا بما سمَّى به نفسه، إما في كتابه، أو على لسان رسوله؛ من كونه مُترجِما عنه؛ فمن أقامه الله في مقام الترجمة عنه، بارتفاع الوسائط، أو بواسطة الأرواح النورية، وجاء باسم سمَّاه به، فلنا أن نُسمّيه بذلك الاسم"[1]. ولكننا نعتقد بأن الترجمة تبعا لرؤية ابن عربي، ترتبط بمفهوم الرسول عموما، سواء كان الرسول هو الملاك الذي ينقل الوحي إلى النبي؛ كجبريل، أو كان رسولا بشريا يتلقى الوحي وينقله إلى الناس؛ كالنبي مُحمّد. كون "ابن عربي" يعود ليقول: "فالمُترجِم المُتكلِّم، وقد عرفنا أن الكلام المسموع هو كلام الله، لا كلامه، فتنظر ما جاء به في خطابه البرزخي، وافتح عين الفهم لإدراكه"[2]. وهنا نجد أنفسنا أمام ما يُشبه الأحجية؛ فكيف يكون "كلام الله، لا كلامه"؟ وما يُمكننا فهمه من قول ابن عربي، أن الرسول الذي يُترجِم، هو الذي ينطق بالكلام، الذي هو أصلا كلام الله، ولكن ليس كلام الله، لأن القالب الحرفي للكلام المنطوق، هو من عند المُترجِم؛ صياغة وتعبيرا، وليس من عند الله.

وفي الحقيقة أن الترجمة هي أشبه بإعادة خلق، لأنها تعبُر بالحرف إلى واقع جديد تماما، علاوة على أنها قد تفعل نفس الشيء بالمعنى، ولو بشكل نسبي. فإذا تناولنا ترجمة النصوص البشرية من لغة إلى لغة كمثال فحسب؛ بغية تبسيط المفهوم، وليس بغية الحط من مقام لغة الوحي، أو بغية التشويش والخلط بين رسائل الله، وبين لغة البشر. فنحن عندما نقرأ نصا مترجما مثلا، فإني أكاد أقول، بأننا في بعض الأحيان نقرأ للمُترجِم أكثر مما نقرأ لكاتب النص نفسه، ولا سيما إذا كانت ترجمة النص تتطلب شفافية ودِقة واجتهادا، لكي تنفذ إلى الوجدان؛ كترجمة الشِعر مثلا. فعندما نقرأ نصا شعريا مُترجما عن لغة أخرى عبر ترجمتين مختلفتين، تجدنا نتشكك أحيانا بأن أصل النص هو واحد، لدرجة أن هناك من ذهب إلى أن الترجمة خيانة للنص الأصلي؛ ذلك أن المترجِم يُعمِل وجدانه الشخصي المتميز في فضاء النص الواحد أصلا، فينتِج أو يُبدع نصا "جديدا" ممهورا بطابعه الذاتي وإبداعه الشخصي. هو نص موازٍ للنص الأم، مع انعدام الإمكانية للتطابق معه بالمُطلق. وكذلك لأن الكلمة وإن عبَّرت عن المعنى، فإنها تبقى عاجزة عن احتواء جميع حيثياته وعن التعبير عن جماليته كلها، أو عن احتواء جميع دلالاته. إضافة إلى أن دقة ومصداقية الترجمة،

---

[1] - المصدر نفسه، ص 163.

[2] - المصدر نفسه، ص 509.

تتعلق بمدى غنى اللغة المُترجَم إليها، ومدى تنوع مُفرداتها ومُترادفات كلماتها وغزارة مُصطلحاتها. مثلما تتعلق بمهارة المُترجِم ومدى خبرته، وما يمتلكه من بلاغة، وما يختزنه من كلمات وتعابير وألفاظ، وخلفية معرفية لجنس النص؛ فأرقى ترجمات الشعر مثلا، يقوم بها من كانوا شعراء سلفا، والأمر نفسه ينطبق مثلا، على الأدب والفلسفة والعلوم، وما إلى ذلك.

فماذا إذا كان الأمر يتعلق بترجمة إشارات ورموز إلهية مبهمة إلى لغة بشرية؟ وأي عبء سوف يقع على كاهل الرسول لوعي تلك الإشارات والرموز، ثمَّ ترجمتها إلى لغة بشرية واضحة ومتساوقة مع مفاهيم وثقافة العصر الذي يعيش فيه، من دون أن يُربك أفهام الناس أو يحمّلها أكثر مما تستطيع أن تحتمل؟ وذلك ما قد يكون من أحد الأسباب، لوصف إشارات الوحي بالقول الثقيل: {إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}[1]. بمعنى نجتهد في فهمه، أنه علاوة على ثقل وطأة الوحي كمُعايشة، فإنها تتزامن مع ورود قول ثقيل في جوهره؛ بحيث أنه من العسير أن يقوى على حمله حرف، وخاطف في سرعته؛ بحيث أنه ليس من السهل أن يُلْتَقَط منه معنى. وذلك ما يجعلنا نلّحُّ في الافتراض، بأن مهمة تلقي الوحي، هي غالبا ليست مُجرَّد عملية تلقين كلامي حرفي واضح المعنى، بقدر ما هي أقرب إلى ترجمة أو تأويل في غاية التعقيد، من قربها إلى النقل أو التلقين اليسير السهل. وبالتالي، فإن تلك المُهمَّة كانت تتطلب من النبي جهدا عظيما ومسؤولية كبرى، لتلقف إشارات الوحي وإدراك ماهيتها وتأويلها، ثمَّ تحويلها إلى لغة بشرية قابلة للفهم والنقل، بتؤدة وصبر {لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ}[2]- {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ}[3].

وبما أن الله في القرآن لا يغوي أحدا ولا يقوم بتأويل الوحي لأحد، مُقارنة بما وَرَدَ في العهد القديم، فثمَّة ما يشي، بأن ثمَّة رموز إلهية كانت قد نُقلت إلى القرآن كما هي، أو بدون إكمال معالجتها وترجمتها، بحيث أن النبي نفسه لم يكن مُتيقنا من تأويل حصري لها، لكي يُرفع الجدل حولها بشكل نهائي، نظرا لكثافة فيض الرموز الإلهية، التي كانت تُوحى لنبي بمقام النبي مُحمَّد. فقام النبي بنقلها على هيئة لغة قرآنية مُبهمة، ثم ترك تأويلها مفتوحا على فضاء الاجتهاد في

[1] - المُزَّمِل: 5.
[2] - طه: 114.
[3] - القيامة: 16.

التأويل؛ تلك الآيات المُتشابهات، التي لا يعلم تأويلها السليم وتوظيفها الصحيح، إلّا الله والراسخون في العلم: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}[1]. ولكن هل هناك من هو أكثر رسوخا في ذلك العلم من النبي مُحمَّد؟ ولماذا لم يُحدِّد القرآن تلك الآيات المتشابهات؟ ولماذا لم يقم النبي بتأويل مُحدَّد ونهائي لها، درءا للفتنة التي تتحدَّث عنها الآية؟ فالقول بأنه {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}[2]، بمثابة إشارة، إلى أن النبي لم يكن لديه تأويل يقيني لتلك الآيات، فأورثها إلى الراسخين في العلم من أمته لكي يجتهدوا في العثور عليها ثمَّ تأويلها. ولو كان النبي يستطيع حصر تلك الآيات ويعلم تأويلها لفعل ذلك، أو لقالت الآية مثلا: وما يعلم تأويله إلا الله ورسوله والراسخون في العلم. ولكن الرسول لم يكن مشمولا في العلم بتأويلها، لافتراضنا بأن تلك الآيات لا تحتمل التأويل الحصري الثابت، بل يجب أن يبقى تأويلها مُتجددا في كل عصر تبعا لمتطلباته وظروفه؛ ذلك أن الرسول يعيش في عصره فقط، أما الراسخون في العلم، فموجودون في كل عصر وقادرون على تلقف معانٍ جديدة لتلك الآيات، التي نفترض بأنها قد توجد في أي موضع في القرآن، بحيث أنها تحمل بُعدا باطنيا يحتمل التأويل. وأما المقصود بالراسخين في العلم، فنفترض بأنهم وَرَثة الأنبياء من أهل الذوق والعرفان، مِمَن رسخت معرفتهم بالعلوم الإلهية، ومَرِنَت بصيرتهم على تلقي ذلك النوع من الرموز في الرؤى؛ سواء في النوم، أو عبر غياب اليقظة. لا أهل الفِقه، مِمَن اكتسبوا علوم الحرف، عبر الدرس والاجتهاد وتحصيل الرُتب، من دون أن يكون لديهم "ذوق" أو علم لدني فيما يجتهدون. ولكن حتى لو أصاب الراسخون في العلم بتأويل تلك الآيات، إلا أنه يبقى تأويلا نسبيا، لا تأويلا يقينيا ونهائيا، بحيث يُغلق جميع مسارات التأويل اللاحقة عليه، وإلّا لكان النبي نفسه هو أول من قام بذلك.[3]

لو تناولنا بعض آيات القرآن كنموذج على ما أسلفنا، وذلك على سبيل

---

(1) - آل عمران: 7.

(2) - آل عمران: 7.

(3) - اختلف علماء التفسير حول الواو التي سبقت كلمة "الراسخون"، فمنهم من رأى بأنها حرف عطف، بمعنى أن العلم بتأويل الآيات المُتشابهات يشمل الله والراسخين بالعلم. ومنهم من رأى بأنها حرف استئناف، بحيث أنها تقوم بعطف جُملة على جُملة، وبذلك يكون العلم بتأويل تلك الآيات محصورا بالله وحده. ونحن نرجّح الاحتمال الأول؛ كونه من غير المنطقي، أن يكون ثمَّة آيات في القرآن، لا تقبل أي نوع من التأويل، علاوة على عدم جواز محاولة الخوض في تأويلها، كما ذهب البعض، على الرغم من أنها غير مُحدَّدة أصلا في القرآن. ولكن مع ذلك، فثمَّة ما هو مُشترك في كلا الحالتين، وذلك أن النبي نفسه، لم يكن يعلم تأويل تلك الآيات المتشابهات.

المثال لا الحصر، لوجدنا أن ثمَّة آيات مُفعمة برموز غامضة، بحيث يستعصي استخلاص معنى واضح وصريح من ظاهر حرفها، كما قد يتعذَّر تحقيق إجماع حول تأويل رموزها. ولو أخذنا الآية 35 من سورة النور مثلا، تلك التي خُتِمَت على أن ما وَرَدَ فيها هو مُجرَّد "أمثال" يضربها الله للناس وهو العليم بها: {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[1]. تلك الآية التي سلف أن أشرنا إلى تناول الغزالي لها، في سياق بيان الأمثال التي هي بمثابة القوالب لروح المعاني، بحيث تبقى تلك الأمثال مفتوحة على مسارات التأويل. وهُنا نُحاول سرد تلك الآية عبر إعادة صياغة الحرف منها، بغية التساؤل عن معناها الباطني. فما هو تأويل أن يتمثَّل نور الله الذي رآه النبي، بنور ينبثق من تجويف أو كُوَّة في حائط، والكُوَّة فيها مصباح، والمصباح داخل زجاجة، والزجاجة تُضيء وتتلألأ كأنها كوكب دُرّيّ، والكوكب يستمدّ وقوده من شجرة زيتون مباركة لا تخضع لمفهوم الانتماء إلى الجهات؛ فلا هي شرقية ولا هي غربية. وأما زيتها الذي يوقِد النور، فخامته هي أقرب إلى النور، أو أن فيه نورا كامنا، يكاد يبوح بخامته، حتى من قبل أن تستنهضه نار، حيث يتم تعزيز مفهوم النور الذي يترفع عن الحاجة إلى النار لكي يضيء. وأما النور، فهو نور مُركَّب؛ {نُورٌ عَلَى نُورٍ}[2]. فذلك ما اجتهد في تأويله الكثيرون، من دون أن يستطيع أحد من البشر، أن يدَّعي العلم "اليقيني" بتأويل مُجمل رموزه.

وفي الحقيقة أنه ليس من العسير التخمين، بأن تلك الرؤيا المُركَّبة بشكل يُحيّر أفهام العاقلين، هي ليست من اجتهاد خيال بشري؛ بمعنى مصدر الإشارات التي تجلَّت بقالب تلك الأمثلة. ولا هي مُجرَّد كلام مُبهر وجميل، مما يقوله الشعراء أو الكُهَّان أو الفلاسفة أو الحُكماء، أو مما قد يراه عامة البشر في رؤاهم، أو حتى مما قد يراه الخاصة منهم. بل إنها تكاد تنطق، بأنها رؤيا مُباركة لنبي رسول، ومُفعمة برموز إلهية لا يُمكن لإنسان الإحاطة بكافة معانيها. ولذلك نفترض بأن النبي قد نقلها برموزها كما رآها، أو كما تلقاها من المَلَك، من دون أن يقوم بتأويلها أو معالجتها. وعلى الرُغم من أن أهل الذوق وأهل النظر والعلم، بما في ذلك بعض المستشرقين، قد تفانوا في مُحاولة تأويلها أو تفسيرها، ولكن

[1] - النور: 35.
[2] - النور: 35.

مُحاولتهم تبقى بمثابة اجتهاد بشري افتراضي وخاضع للنسبية. ثمَّ لتبقى تلك الأمثال محل تأمل واجتهاد، لمحاولة فهم رموزها، واستنباط المزيد من المعاني الروحانية منها؛ أي أن تأويلها سيبقى سيَّالا، وحمَّالا لمعانٍ مُتجدّدة، وعصيّا على اختزاله في معنى حصري، أو احتكاره ضمن فهم مُعيَّن.

وكذلك لو تناولنا سورة (ق) التي كنا قد أوَّلنا الآية 22 منها، خلافا للتفاسير التقليدية، على أنها إشارة إلى لقاء النبي لربه، عبر تجربته مع الموت في الدنيا: {لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ}[1]، نجد أن الخطاب في تلك السورة يدور في فلك رمزي يُحيِّر القارئ؛ حيث يكون الخطاب بصيغة المُتكلم (الله) ويتناوب بين مُخاطبة الإنسان بضمير الغائب في زمن غير مُحدَّد، في الآيات: 16-18. ثم ليتحول الخطاب إلى ضمير المُخاطَب المُفرد، حول قيامة قد حدثت في الماضي، في الآيات: 19-21، بحيث أن تداعيات تلك القيامة، تحدث في الحاضر لذلك المُخاطَب المُفرد، في الآية: 22. ثمَّ تحدث في الماضي للمُفرد الغائب، في الآيات 23-28، وليتحول الخطاب بعد ذلك إلى ضمير الغائب للجماعة، لوصف ما يعايشونه من أحوال القيامة في المستقبل، في الآيات: 42-44. ومن الواضح تماما، بأن تلك الآيات نابعة من مُعايشة عرفانية للنبي، بحيث أنها تحتوي على رموز مُركبة، تتداخل فيها أزمنة الخطاب وضمائره. لذلك فإنه من العسير فهمها على ظاهر حرفها، وإنما يجب الذهاب إلى ما وراء الحرف، لمُحاولة إيجاد تأويل عرفاني للرموز الباطنية فيها. وذلك ما نفترض بأنه ينطبق على النفخ في الصور يوم القيامة: {وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ}[2]، وعلى الملكين الذين يرافقان الإنسان: {إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ}[3]- {وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ}[4]، والحديث عن جهنم والجنة: {يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ * وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ}[5]، وكذلك الحديث عن خلق الكون في ستة أيام: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ}[6]. ولو أننا أخذنا الآية الأخيرة مثلا، على ظاهر حرفها، فذلك ما يتناقض مع

(1) - ق: 20.
(2) - ق: 20.
(3) - ق: 17.
(4) - ق: 21.
(5) - ق: 30-31.
(6) - ق: 38.

القول القرآني: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}[1]. وكذلك لو أخذنا النفخ في الصُوْر في الآية 20 من سورة (ق) على ظاهر الحرف، بأنه صُور مادي يتم النفخ فيه، فلماذا لا نعتبر أيضا، بأن الغطاء الذي تم كشفه قبل أن يُصبح البصر واضحا وجليا في الآية 22 هو غطاء مادي كان موضوعا على عيون الرأس مثلا! وبذلك لنخلص إلى نتيجة مفادها، بأن الكثير مِمَّا وَرَدَ في القرآن، هو إما تأويل لرموز كان النبي نفسه قد قام بتأويلها، وقد تقبل وجوها أخرى للتأويل. أو رموز كان قد قام النبي بنقلها كما هي، أو بدون إكمال مُعالجتها، وبالتالي فهي ما تزال تحتاج إلى تأويل، أو أنها تحتمل المزيد منه. وأما الوحي الصريح الذي لا يتطلب التأويل، فهو بطبيعة الحال كما أسلفنا، كان قد خضع سلفا للتأويل اللاإرادي في دماغ النبي، من إشارات إلهية ذات معانٍ مُجرَّدة، قد تمَّ تأويلها لاإراديا إلى إشارات حسّية بالمعنى الباطني، وذلك تبعا لما يختزنه النبي في خلفيته المُسبقة. وبالتالي، لكي نفهم ماهية القرآن، يجب أن نُدرك بأن نصوصه، لا بُدَّ أنها قد مرَّت عبر عملية تأويلية ما، علاوة على أنها قد تحتمل المزيد من التأويل، وإلا فإننا سنبقى نقرأ ونرتّل آيات القرآن بشكل آلي، من دون أن نفقه منها شيئا. أما الأسوأ من ذلك، فهو ألا نفهم، ثمَّ نُعمم عدم فهمنا على أنه حقيقة إلهية لا تقبل النقاش، تبعا لما قرأناه من ظاهر النص.

وكذلك فإن ثمة ظاهرة في القرآن تدعو إلى الوقفة والتأمل؛ إذ أن هناك إشارات إلهية، كان قد أُوحِيَ بها إلى الرسول، ثم قام الرسول بنقلها إلى لغتنا على هيئة طلاسم، من دون أن تحمل أي معنى يُمكن الاتفاق حوله، بحيث أنها وَرَدَت على شكل أحرف، أو تركيبة أحرف، قد استُهِلت بها تسع وعشرون سورة، في ثلاثين آية من آيات القرآن:

{الم} البقرة: 1، آل عمران: 1، العنكبوت: 1، الروم: 1، لقمان: 1، السجدة: 1.

{المص} الأعراف: 1.

{الر} يونس: 1، هود: 1، يوسف: 1، إبراهيم: 1، الحجر: 1.

{المر} الرعد: 1.

---

[1] - يس: 82.



{كهيعص} مريم: 1.

{طه} طه: 1.

{طسم} الشعراء: 1، القصص: 1.

{طس} النمل: 1.

{يس} يس: 1.

{ص} ص: 1.

{حم} غافر: 1، فصلت: 1، الشورى: 1، الزخرف: 1، الدخان: 1، الجاثية: 1، الأحقاف: 1.

{عسق} الشورى: 2.

{ق} ق: 1.

{ن} القلم: 1.

في الجزء الثاني من "تاريخ القرآن"، يقول "فريدريش شفالي" الذي قام بإدخال تعديلات أساسية على هذا الجزء من الكتاب، الذي هو أصلا من تأليف "تيودور نولدكه"[1]: "يتأسف تيودور نولدكه في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، لأنه لم يتمكن أحد بعد، من التوصل إلى نتائج مضمونة حول معنى هذه الحروف، لافتا إلى أن ذلك بلا شك، سيؤدي إلى الحصول على نتائج قَيّمة بالنسبة لتأليف القرآن. ويقول نولدكه أيضا، أن هذه الحروف ليست من وضع مُحمَّد نفسه؛ فسيكون من المُستغرب أن يضع النبي في بداية السور التي تُخاطب الناس أجمع، إشارات كهذه، غير مفهومة". ثم يقوم "شفالي" في سرد مجموعة من الاجتهادات حول معنى تلك الحروف، نقلا عن الموروث الإسلامي، مُستشهدا على الأغلب، بكتاب "الاتقان في علوم القرآن"، إذ ينقل مثلا، بأن تلك الحروف قد تكون اختصارا لكلمات أو جُمَل؛ بحيث أن {الر} مثلا، تعني، أنا الله أرى، و{الم} تعني، أنا الله أعلم، و{المر} تعني، أنا الله أعلم وأرى، إلى ما هنالك. كما ينقل كذلك، بأن تلك الحروف قد تكون أسماء سرّية للنبي، لا يُمكن تفسيرها؛ مثل {طه} و{حم} و{يس} إلى ما هنالك. ذلك أنه

[1] - من غير الواضح أحيانا، فيما إذا كان "نولدكه" الكاتب الأصلي للكتاب، هو من يتكلم، أم أن مُعدِّل الكتاب "شفالي" هو الذي يقوم بذلك.

أصبح اسم "طـه" واسم "ياسين" مثلا، من الأسماء الشائعة لرجال المسلمين، على أنها من أسماء الرسول. أو أن تلك الحروف قد تكون مُجرَّد وسيلة تنبيه للنبي، لكي يُوجِّه انتباهه إلى جبريل، أو لإدهاش من يسمع القرآن، لكي يُصغي بشكل أفضل. إضافة إلى نقل اجتهادات أخرى، لا تقلُّ عبثية عما ذكرنا؛ كتقديم الطبري في تفسيره، حول تلك الحروف الغامضة، بأن المُختصرات الثلاثة: {الر} و{حم} و{ن} معا، تؤلف كلمة (الرحمن) علاوة على وجود من يعتقد من المُستشرقين مثلا، بأن بعض تلك الحروف، يُمكن أن تُعطي معنى ما، عندما تُقرأ بالعكس؛ إذ أن {المص} قد تكون اختصارا لعبارة "الصراط المُستقيم"، أو أن {طه} و{طسم} و{طس} وربما {يس} هي أقرب إلى الآية: 79 في سورة الواقعة: {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}. وهنا لا يسعنا، إلَّا ان نتفق مع "شفالي"، عندما يصف تلك الاجتهادات التي نقلها، بأنها مُجرَّد افتراضات اعتباطية، ولا يُمكن أخذها على محمل الجد؛ إذ من غير المعقول برأينا، أن تكون تركيبة الأحرف تلك، قد وُضِعت كأحجية هي أشبه بالكلمات المُتقاطعة، لكي يتبارى الناس بحلِّها، لمُجرَّد استخراج كلمات بسيطة، لا تُضيف إلى القرآن أي جديد. أما "نولدكه" فيُحاول تقديم افتراضات، لا نجدها أكثر توفيقا من سابقاتها؛ بحيث يدفعه الظن حسب تعبيره، بأن "هذه الحروف ومجموعات الحروف، هي علامات مُلْكية، وضعها أصحاب النسخ التي استخدمت في أول جمع قام به زيد،[1] وصارت فيما بعد جزءا من شكل القرآن النهائي، بسبب الإهمال لاغير... وليس مُستبعدا أن تكون هذه الحروف، هي الحروف الأولى من أسماء مالكي النسخ. في هذه الحال، قد تشير {الر} إلى الزبير،[2] و{المر} إلى المغيرة،[3] و{طه} إلى طلحة، أو طلحة بن عبيد الله، و{حم} و{ن} إلى عبد الرحمن،[4] أما {كهيعص} فقد يعني الحرف الأوسط (بن) والحرفان الأخيران (العاص) الخ". ولكن نولدكه كان قد تخلَّى عن فرضياته السابقة حول تفسير لغز تلك الحروف، ليُرجع السبب إلى أمية النبي؛ إذ أنه يعتبر "أن حروفا كهذه، كانت ذات وقع مُهم في أذن رجل لم يتعرَّف إلى الكتابة، إلَّا بقدر يسير جدا، فبدت له عجبا عُجابا، واختلف وقعها لديه، عن وقعها في آذاننا، وقد تعرفنا منذ نعومة أظفارنا على أسرار فن الكتابة". فيما يتعلق بالافتراض الأول لنولدكه، فإن شفالي مُعدِّل الكتاب، يستبعده ويتبنَّى وجهة النظر التي تعتبره، أمرا اعتباطيا وغير معقول. كما يَعتبر افتراض نولدكه الثاني في موضع شك، مُرجِّحا أن يكون لتلك الأحرف، أو الاختصارات علاقة ما بتحرير السور.[5]

---

(1) - زيد بن ثابت.

(2) - عبد الله بن الزبير.

(3) - المغيرة بن شعبة، تبعا لافتراضنا.

(4) - عبد الرحمن بن حارث.

(5) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، فصل: "الحروف المُبهمة التي تسبق بعض السور"، ص 309-299.

يُسمّي ابن عربي هذه الحروف، بالحروف المجهولة المُختصة، ويتساءل عن سبب "جهل معنى هذه الحروف، عند علماء الظاهر وعند كشف أهل الأحوال". ثُمَّ يجتهد مُستعينا بعلم الفلك والأعداد والحروف والأحوال والمعاني، عبر فضاء من التأويل الفضفاض،[1] ولكنه لا يُنهي الجدل حولها، وليظل معناها مجهولا ومفتوحا على كافة أشكال التخمينات والاحتمالات.

في هذا السياق يقول الإمام موسى الصدر: "... ولكن الاعتراف برمزية الحروف هذه، كما يتبناها بعض كبار المُفسّرين، لا يُثبت رمزية الكتاب، نظرا لقلة هذه الكلمات. ولهذا فقد اعترف برمزية الحروف كثيرون من مُفسِّري الشيعة والسُنة. وأخيرا، فإنك كثيرا ما تجد في كلام المفسِّرين لهذه الفواتح هذه العبارة: وهي ما استُأثر الله ونبيه بعلمه"[2].

ومن اللافت للنظر، بأنه لم يبلغنا عن النبي مُحمَّد أي شرح أو تفسير لمعناها، على الرغم من قلَّة عددها ومحدودية حروفها. وذلك ما يدفعنا إلى الافتراض بأن النبي نفسه لم يعِ معناها، فنقلها تبعا لصدى، أو انعكاس إيقاعها في باطنه، أو من دون إكمال مُعالجتها، وذلك على هيئة تركيبة أحرف لا تحمل أي معنى باللغة العربية؛ لغة القرآن. وذلك ما لا يُمكن ربطه بأمية النبي المُفتَرضة على أي حال، ذلك أن الأمر يتعلق بالتعامل مع تطويع لغة الغيب، ثمَّ النطق بها، لا مُجرَّد القدرة على قراءة أو كتابة أحرف من لغة البشر. لنخلص إلى إعادة التأكيد على فرضيتنا، بأن هناك إشارات من الوحي كانت عصية على إدراك النبي، فنقلها لنا، من دون ترجمة أو تأويل. وذلك ما يدفعنا إلى الافتراض كذلك، بأنه لو كان النبي قد قام بنقل رموز الوحي كلها كما هي، أو بدون إكمال مُعالجتها، لكان القرآن، أو جزء منه على الأقل، على هيئة رموز وطلاسم، بحيث يتعذر تحصيل مفاهيم واضحة منها. أو لكان فيه الكثير من الحروف والكلمات العصية على الفهم، بحيث أنها لا تحمل أي معنى مما يفهمه البشر. وبذلك، فلا مناص من الافتراض، بأن هناك نسبية وهامشا بشريين في صياغة الوحي، عبر عملية مُعقدة، لا يمكن أن يكون الرسول فيها طرفا سلبيا بالمطلق.

[1] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 102 وما بعدها.

[2] - تصدير للنسخة العربية من كتاب: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، مصدر سابق، ص 15.

ولكن كيف لنبي بمقام النبي مُحمَّد أن يكون غير مُتيقن أحيانا من تأويل رؤاه، لدرجة أنه لم يُصِب تماما في تأويل بعض تلك الرؤى كما أسلفنا؟ وكيف للقرآن أن يحتوي على آيات مُتشابهات تتطلب التأويل، من دون أن يتمكن النبي نفسه من حصرها وتأويلها؟ وبالتالي، كيف يُمكن لليقين الصارم أن يغيب أحيانا، حتى عن الأنبياء؟

في الحقيقة أن الأنبياء، حتى ولو ارتقوا إلى أعلى مرتبة يُمكن أن يبلغها بشر، إلا أنهم يبقون بشرا: {قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ}[1]- {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ}[2]. ومن ثمَّ، فحتى لو كان الأنبياء يتميزون برفعة النفس، وبقوة الحَدْس والخيال، وبقدرة مرنت على التأويل. إلا أن قضية التأويل تبقى جزء من الإرث الإنساني؛ سواء كان الأمر يتعلق برموز تتطلب الكشف عن دلالتها، تبعا للمنقول والمُتعارف عليه، أو برموز مُستجدة، بحيث كان يجب على النبي الاجتهاد بتأويلها عن طريق الاستدلال. وبالتالي، فإنه عند مُحاولتنا فهم آلية عمل الدماغ البشري في هذا السياق، فإن آلية العمل تلك تنطبق على جميع البشر، مثلما تنطبق على الأنبياء كذلك، حتى لو كان الأنبياء يتمايزون برتبتهم، إلا أن المبدأ واحد. ولكن هل للعلم كلمة يقولها في هذا الصدد؛ حول تعليل ظاهرة غياب اليقين الكُلي، لفحوى ما يَرِد من عالم الغيب؟

لو ابتدأنا بمقام التنزيه، حيث يبقى الوارد تجريدا، أو معانٍ مُجرَّدة من القوالب الحسّية. فعلى الرغم من أن ذلك الجنس من المُعايشات، هو من قبيل الوجدانيات، التي يستحيل مُعاينة ماهيتها أو معرفة كنهها تجريبيا، كما لا يُمكن نفي أو إثبات حقيقتها الباطنية عبر وسائل العلم وأدواته. ولكن مع ذلك، فإن العلم التشريحي الذي توغل في تخصص وظائف الدماغ، لديه تعليل، لعدم قدرة الإنسان على تعليل مُعايشته لهذا النوع من الظواهر، وذلك عبر ما يُسمَّى "التخصص الوظيفي لنصفي الكرة المخية". وهذا ما تناوله الباحث "ديتريش إيبرت" في سياق بحثه لظواهر، مثل التأمل والاستنارة.

فمن المعلوم بأن نصفي الكرة المُخية في الدماغ متمايزان من حيث

---

[1] - إبراهيم: 11.
[2] - الكهف: 110 - فصلت: 6.

الوظائف؛ إذ أن نصف الكرة المُخية الأيمن، هو الذي يتحكم عادة بالوظائف اللاإرادية والانفعالية والوجدانية، بما في ذلك الحُلم والحَدْس والخيال والتفكير الصوري والإدراك الشمولي، وكذلك القضايا الكلّية المُجرَّدة، من دون أن تكون له القُدرة، على صياغة ما يختص به من وظائف، بصيغة لفظية أو تعبيرات منطقية. وبذلك فهو يتسم بخواص شمولية، في حين تنقصه المهارات التفصيلية والتعبيرية. أو أنه يتسم بخواص هلامية، هي أقرب إلى الحرِّية، من قربها إلى التحديد والتقييد، بقوالب تفصيلية أو تعبيرية.

أما نصف الكرة المُخية الأيسر، فهو الذي يختصُّ عادة بإدارة الوظائف اللغوية، والتفكير اللفظي التحليلي، بما في ذلك الإدراك اللفظي والاتصالات اللفظية، إضافة إلى وظائف التحليل المنطقي والتأويل والتفكير المفهومي والفعل الإرادي والمُبادرة. وبذلك، فهو الجانب الذي يتسم بالدقة والتفصيل والعقلانية والمنطق التسلسلي.

وأما الطريق إلى عالم الغيب حتى ولو تعددت مسالكه، فهو يبقى مشروطا بضرب من الإطلاق، أو الانعتاق من وظائف التفكير؛ أي تجريد الأشياء من حمولتها المادية، عبر فكّ ارتباطها بالتفكير والحواس. وبالتالي القيام بعملية تنظيف للإدراك من شوائب الأفكار والأشياء قاطبة. ولكن ذلك يؤدي بشكل آلي، إلى كبح عمل الجزء الأيسر من الدماغ، أو تقويض سيطرته بشكل مؤقت؛ كون وظائفه تختص بالتفاصيل، وتعجز عن الإدراك الشمولي المُجرَّد. في حين يستلم زمام السُلطة تلقائيا، النصف الأيمن من الدماغ، حيث إن الهوامش التجريدية اللامُتعينة هي مسرحه الاعتيادي ومنطقة نفوذه الطبيعية. وبذلك، فإن النصف الأيمن من الدماغ، المُختص بإدراك القضايا الشمولية المُجرَّدة، سوف يمتلئ بمعايشات، أو بخبرات، ولكن من دون القدرة على البوح بها، لأن ذلك ليس من اختصاصه.

في هذا السياق يحاول "إيبرت" تعليل عجز النصف الأيمن من الدماغ، عن البوح بتلك المُعايشات، إذ يقول: إن "نصف المخ الأيمن لا يمتلك لغة مُناسبة للمعرفة الشمولية، فالمُعايشات غير قابلة للنقل والإبلاغ... إن عدم قابلية هذا للصياغة اللفظية هو معلومة علمية مُتفق عليها (وذلك تحديدا لأن نصف الكرة المُسيطر لغويا لا يُسيطر) ويُجمع عليها اليوغيون المتأملون أيضا. كيف ينبغي

تسمية المُعايشة عندما يُسيطر نصف الكرة الأيمن ويضع مقولات ومفاهيم نصف الكرة الأيسر كافة في سياق كلي؟ من المُرجح أن مثل هذه الخبرة الواحدية، تتوافر في حالة الاستنارة".[1]

ولكن يبدو أنه لا بُدَّ لنا من الذهاب أبعد قليلا مما ذهب إليه "إيبرت"، ذلك أن ظاهرة الاستنارة التي تناولها في بحثه، والتي رجَّح بأنها تمنح خبرة مُعايشة كلية، أو ما تم تسميته بالمعرفة الكاملة، هي تجربة ليس فيها استحضار لإله التجلّي، ولا تمنح وحيا منه، ولا تعطي أي صُوَر أو تصورات حوله، أو أية معرفة عنه، بل تضعه في سياق مفاهيم في غاية التجريد والتنزيه عن الوصف، كإله غامض وعصي عن المعرفة، وكأن كل ما يُمكن معرفته عنه، هو أننا لا يُمكن أن نعرف عنه شيئا. إذ نقرأ في أسفار الأوبانيشاد مثلا، وصفا لـ "براهمن" أو الإله المُطلق: "تعالى عن رؤية كل عين، تسامى عن وصف كل لسان، تنزه عن كل وصف وإدراك، لا نعرفه ولا يمكن تقديم معرفة عنه، هو مختلف في آن عن الشيء الذي نعرفه ولا نعرفه، عين الحكمة هذا ومنطق الحكماء، يعبده الإنسان، لا يمكن التعبير عنه بالكلام"[2]... "لا يمكن القول بمعرفة البراهمن أو بعدم معرفته، من يفهمه جيدا يدرك معنى هذه الكلمات: كل ما أعرفه، أنني لا أعرف ما هو البراهمن؛ هذا الإنسان في حقيقة الأمر يعرف البراهمن، ويعرف أنه وراء المعرفة، أما الذي يظن أنه يعرف، فهو لا يعرف"[3]... "معرفته هي بعيدة عن الحواس، بعيدة عن كل فهم منطقي، بعيدة عن كل وصف"[4].

وبذلك فإن تلك المُعايشات تبقى ذاتية، مكنونة في وجدان صاحبها، وغير قابلة للبوح أو النقل أو التعميم. وكذلك يبقى الطريق موصدا نحو تحصيل أي معرفة يُمكن نقلها عن الله أو منه، لولا وجود ثغرة استطاع الإنسان أن ينفذ عبرها إلى ظاهرة الوحي، حيث أفلح بالالتفاف على طلاسم أكبر لُغز في وجود البشر، بغية وصف ما لا يُمكن وصفه، أو بغية إيصال معرفة، حول ما لا يُمكن معرفته، وذلك عبر ملَكَة الخيال، تلك التي تتموضع عمليا، في النصف الأيمن من الدماغ كما أسلفنا، حيث تتوفر الإمكانية كذلك، لإدراك المعاني المُجرَّدة،

---

[1] - المظاهر الفيزيولوجية لليوغا، مصدر سابق، ص 158-166، بتصرُّف.
[2] - الأوبانيشاد، مصدر سابق، ص 55.
[3] - المصدر نفسه، ص 56-57.
[4] - المصدر نفسه، ص 97.

من خلال تجسيد المُجرَّد عبر ترميزه، ولكن من دون توفر القدرة على الإخبار عن تلك الرموز بقوالب لفظية واضحة، أو القدرة على إيجاد تأويلات منطقية لها؛ كون تلك المهام يختص بها النصف الأيسر من الدماغ.

وهنا يُمكننا تشبيه نصفَي الكُرة المُخية بشخصين: فالنصف الأيمن هو أشبه بشخص مُبصر، ولكنه أبكم، والجزء الأيسر هو أشبه بشخص ضرير، ولكنه يسمع ويتكلم. وبما أن المُبصر أبكم، فهو يعجز عن التعبير عمَّا رأى، ولذلك فهو يقوم بتمرير المفاهيم المُجرَّدة إلى جاره الناطق، بعد أن يعمل على تجسيدها أو تمثيلها على هيئة رموز ومناولتها له. ولكن بما أن الناطق ضرير، بحيث أنه لا يستطيع رؤية المُجرَّدات، فهو يقوم بمحاولة تحسّس وتلمُّس تفاصيل مُحاكاتها أو رموزها المُجسَّمة، بغية الاجتهاد في تأويل معنى شكلها إلى مفاهيم مُحددة، وليقوم بعد ذلك بالإخبار عنها عبر تعبيرات لفظية.

وكأمثلة على ذلك، فإن العدل مثلا هو مفهوم مُجرَّد، فإذا تلقفه القسم الأيمن من الدماغ، قام الخيال بتجسيد مُحاكاة صامتة له على هيئة مثال عنه؛ كتجسيده على هيئة ميزان مثلا، أو كتجسيد السلام على شكل حمامة، أو قولبة الخير والجمال بقالب إنسان بجناحي ملاك، أو كصياغة ماهية القُبح والشرّ على هيئة ثعبان. وعندما يتلقف النصف الأيسر من الدماغ تلك المُجسّمات، فإنه عبر تلمُّس تفاصيلها، يقوم بما يُشبه عملية التخمين، أو عملية الاستدلال عبر الاستعانة بتحليل منطقي تسلسلي يتَّسم بالتفصيل، وذلك ما تم التعارف على تسميته بالتأويل، في سياق تناولنا. ولكن ذلك التأويل لا يتصف باليقين النهائي؛ ذلك أن النصف الأيسر من الدماغ يقوم بتأويل لمحاكاة الحقائق المُجرَّدة، لا معرفة الحقائق المُجرَّدة ذاتها، بسبب غياب قدرته على رؤيتها بعين اليقين. ولو استطاع ذلك لما احتاج إلى القيام بتأويل رموزها أصلا. ولذلك فإن التأويل يبقى مُجرَّد مُعطى افتراضي، لا حقيقة يقينية راسخة لا تقبل الجدل أو مُحاولة إعادة التأويل. ومن ثمَّ، فإن المُعايشات اليقينية للأنبياء، عبر قدرتهم على رؤية الحقائق المُجرَّدة، لا يعني بالضرورة أنهم يستطيعون تقديم يقين نهائي، عندما يتعلق الأمر بتأويل مُحاكاة تلك الحقائق، أو تأويل انعكاسها في خيالهم. ولهذا السبب، فإن الأنبياء أنفسهم، قد يقعون في حيرة عند تأويل بعض رؤاهم كما أسلفنا. وما ينطبق على الرؤى الإلهية الصادقة في هذا السياق، ينطبق على الوحي الإلهي كذلك.

في سياق موازٍ لما تناولناه حول نسبية التأويل، فإن الإشارات الإلهية التي كانت تَرِد على الأنبياء من عالم الغيب، والتي كان يتم تأويلها إلى تشريعات، يُمكن تشبيه أثرها، وكأنها كانت تمنح هؤلاء الأنبياء، الإمكانية لرؤية الأشياء من علٍ، أي أنها كانت تمنحهم وعيا كونيا أو حكمة إلهية، أو لِنَقُل أنها كانت تمنحهم أفقا ميتافيزيقيا، يطلون من خلاله على أرض الفيزيقا؛ كمن يطوف على ارتفاع شاهق، فوق أرض جغرافية مُحددة، ناشدا معرفة خفايا تضاريسها بشكل شمولي وغير مُجزَّأ، فيقوم بتأويل شامل لحيثيات ما رأى، ثم يعود للأرض بعد ذلك ليهدي أهلها إلى ما هو مُتاح من الطرق اليسيرة الآمنة ليسلكوها، وليحذرهم من سلوك الطرق الوعرة أو الخطرة؛ كونه قد أدركَ مُنتهاها، ضمن محدودية تلك الجغرافيا في ذلك الزمن. ولكن لو افترضنا، بأن هناك نبيا كان قد ورده وحي إلهي عبر تجربة روحية ما، في عصر آخر غير الذي كان يعيش فيه النبي محمد، أو في بقعة أخرى من الكون نائية عن صحراء شبه الجزيرة العربية، فإن ما يعيه ذلك النبي من الرسائل الإلهية ذاتها، سوف يختلف حتما، بشكل جزئي، أو حتى بشكل كلي، عمَّا وعاه النبي مُحمَّد، سواء من حيث فيض الرموز أو تأويلها أو صياغتها لنصوص وكلمات، والأهم بأنه سيختلف من حيث صياغة التشريعات والحدود والأحكام؛ إذ لو ظهر نبي في أقصى شمال الكرة الأرضية في عصر ما مثلا، وقام بتحريم شرب الخمر، فإن مصير دعوته سيؤول إلى الزوال حتما، لأن شرب الخمر في معظم تلك المناطق الباردة هو تُراث مُتجذِّر لدى قاطنيها، حتى أنهم يستعملون أنواع منه للتداوي، وأما تحريمه فهو أشبه بتحريم أكل اللحوم في صحراء شبه جزيرة العرب مثلا. مع أن هذا التحريم الأخير، كان وما يزال مقبولا ومُستساغا في بلاد الهند مثلا، ولو بشكل نسبي، تبعا لطبيعة تلك البلاد وتبعا للمُتاح من مواردها. أما عن وجود مسلمين من السكان الأصليين للمناطق الباردة، ممن لا يشربون الخمر، أو وجود نباتيين في صحراء شبه جزيرة العرب مثلا، ممن لا يأكلون اللحم، فذلك استثناء، لم يكن من الممكن فرضه أو تعميمه، كأوامر إلهية تقبلها الجماعة. ونحن هنا لا نتَّبع طريقة مُواربة بغية التلميح إلى إمكانية تحليل شرب الخمر في سياق ما، ولا إلى عكس ذلك، وإنما المُراد هو التأكيد على أن التشريعات الإلهية التي أتى بها الأنبياء، كانت تخضع لطبيعة تضاريس عقلية وعادات وحاجات الجماعة التي وُجِد النبي فيها، تلك التضاريس التي تبقى مُتفاوتة بين بقعة وأخرى، علاوة على أنها تتغيَّر كذلك من زمن لآخر، حتى في البقعة الجغرافية نفسها. وبالمقابل، فإن التضاريس عموما تبقى قائمة، وحتى ولو تغيرت، فلا تتغيَّر بالمُطلق، إذ سيبقى هناك تضاريس، ولو تمايزت عبر الأزمان أو الأمكنة. وبالتالي، يبقى هناك أحكام كلية شاملة، كمرجعية معيارية، قد تكون عونا للتعامل والتعايش مع ما يتطابق أو يتشابه من التضاريس، في

كل زمان ومكان. وسيبقى كذلك ثمَّة أحكام جزئية ونسبية، لا يُمكن فهمها، إلا في سياق تضاريس كانت موجودة في بقعة جغرافية مُحدَّدة أو ضمن زمن مُعيَّن، وبالتالي لا يُمكن أن تصلح لكل زمان ومكان. وما التضاريس الثابتة سوى غرائز البشر وحاجاتهم الوجودية ومخاوفهم وأمانيهم. أما عادات البشر وطباعهم وتقاليدهم وتقييمهم لمفهوم الأخلاق وتنوّع عقلياتهم وتطور مفاهيمهم وكذلك اكتشافاتهم لما بداخلهم ولما حولهم، فذلك ما سيبقى سَيَّالا ومُتحولا ومُتغيَّرا، بحيث يستحيل تأطيره أو تقييده بنصوص شرائع ثابتة، إلّا عبر تقييد الإنسانية في الإنسان، وخنق وجدانه وكبح تطوره وتعطيل قدرته على التفكير.

هنا تبرز أهمية تأويل نصوص القرآن بغية فهم توظيفها، حتى ولو كان في ذلك خروج عن ظاهر الحرف لبعض تلك النصوص. إذ أن ما كنا قد أوردناه، كان يتعلَّق بمجمله بالمستوى النبوي للتأويل؛ بمعنى تأويل النبي لبعض رسائل الوحي إلى أن أصبحت قرآنا. ولكن بعض رسائل الوحي، ما تزال بحاجة إلى المزيد من التأويل، حتى بعد أن أنتجت نصوصا قرآنية، تبعا لما وَرَدَ في القرآن نفسه، عن وجود آيات لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم كما أسلفنا. ومن ثمَّ، فثمَّة اتفاق بأن ثمَّة ما يجب تأويله في القرآن، من دون الاتفاق على رصد إمكانيته أو تحديد أماكنه؛ أي ليس هناك اتفاق، حول ما يجب تأويله، وما يجب أخذه على ظاهر حرفه. وبالتالي فإن ثمة نصوص في مواقع مُفترضة في القرآن لا يُمكن حصرها يقينا، بحيث أنها يُمكن أن تُأخذ على ظاهر حرفها، علاوة على وجود نصوص تحتاج إلى التأويل، أو أنها تقبله، أو تقبل المزيد منه؛ تبعا لزمان ومكان وسياق تناول تلك النصوص، وليس تبعا للنصوص ذاتها حسب رأينا، وإلا لقام النبي بتحديدها أو تأويلها كما أسلفنا. لذلك يجب ألا يكون مُستهجنا، فيما إذا تفاوت تأويل نصوص القرآن من زمان لآخر ومن سياق لآخر، أو حتى من مكان لآخر في نفس الزمان والسياق، ولا سيما فيما يتعلق بالتشريعات والحدود، وبطبيعة التعامل مع الآخر المُختلف.

يقول ابن رشد في هذا السياق: "ونحن نقطع قطعا، أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشكّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمَل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المُؤول منها من غير المؤول... أما لو ثبت الإجماع بطريق يقيني، فلم يصحّ. وأما إن كان الإجماع فيها ظنيا،

فقد يصحّ، ولذلك قال أبو حامد وأبو المعالي وغيرهما من أئمة النظر، أنه لا يُقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء"[1]. بمعنى أن هناك مشروعية للاختلاف حول ما يجب تأويله في القرآن، ومشروعية للتعدد كذلك في فهم نصوصه، حتى ولو حصل إجماع مُخالف حول ذلك. ومن نافل القول، بأن الاختلاف يجب أن يكون فعلا مسؤولا، ونابعا من فهم وعلم رصينين، لا مُجرَّد عبث في نصوص ومفاهيم القرآن، أو محاولة لإثارة الفوضى: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ}[2]. وفي ذلك يقول الحديث كذلك: [نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، الْمِرَاءُ فِي الْقُرْآنِ كُفْرٌ - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ][3].

عادة ما يكون لأهل العرفان تأويلهم الخاص لبعض النصوص المُقدَّسة، باعتبارها رموز لحقائق باطنية محجوبة بستار الحرف، بحيث أنهم قد يُطلعون العامة على أوجُه من ذلك التأويل أحيانا، إلا أنه ثمَّة مستويات أخرى من التأويل، تبقى محجوبة عن عامة الناس، ومحصورة ضمن دوائر ضيقة، تختص بمن يُشاركهم في عقيدتهم حول فهم وممارسة الدين.

حول ما يُمكن إطلاع عامة الناس عليه من تأويلات أهل الخاصة، نضرب مثلا بما اجتهد به الغزالي مثلا، بتأويل قول الله لموسى: {إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى}[4]. وذلك ما يوازيه في نصوص التوراة: "اخلع حذاءك من رجليك، لأن الموضع الذي أنتِ واقف عليه أرض مقدسة"[5]. إذ يقوم الغزالي بإضفاء طابع باطني على الآية القرآنية، من دون إنكار ظاهر القول، وذلك بتأويل النعلين، على أنهما رمز للدنيا والآخرة، اللتين يجب التجرُّد منهما، بغية القرب من الله: "وإن كان لا يُمكن وطء ذلك الوادي المُقدَّس، إلّا بإطراح الكونين؛ أعني الدنيا والآخرة، والتوجّه إلى الواحد الحق، وكأن الدنيا والآخرة مُتقابلتان مُتجاذبتان، وهما عارضان للجوهر النوراني البشري، يُمكن إطراحهما

(1) - فصل المقال، مصدر سابق، ص 98-99.
(2) - آل عمران: 7.
(3) - مسند أحمد: 7989.
(4) - طه: 12.
(5) - الخروج 3: 5.

مرة، والتلبيس بهما أخرى"[1]. بمعنى أنه من أراد أن يسعى إلى الله، فلا بُدَّ له من التجرُّد؛ ليس من الدنيا بشواغلها وملذاتها فحسب، وإنما التجرُّد كذلك من الآخرة وما فيها من رغبة ورهبة، أو من فردوس وجحيم. وكذلك حول "مجمع البحرين" في سورة الكهف مثلا: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا}[2]، قام كبار علماء الصوفية بتأويله، على أن البحرين هُما رموز لعالم الظواهر الخارجية وعالم الحقائق الباطنية، وبأن الكائن المُحمَّدي ينبغي أن يقوم بتركيبة توفيقية بينهما.[3]

وأما عن التأويل الذي درج حجبه عن عامة الناس، فذلك ما لا يجوز أو يُسمح البوح به، كون أذواق العامة لا تستسيغه، لا بل أنها تواجهه بالرفض والاستهجان وتكفير القائلين به، أو حتى إقامة الحد عليهم. وكي لا نذهب بعيدا، نورد ما قاله في هذا الشأن، مَنْ كانوا مِنْ أقرب الناس إلى النبي مُحمَّد، إذ نُقل عن ابن عباس ابن عم النبي محمد، بأنه [قال في قول الله عز وجل: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ}[4] لو ذكرتُ تفسيره لرجمتموني، وفي رواية لقلتم إني كافر][5]. أو تبعا لما نقله كوربان من قول لابن عباس حول نفس الآية: [لو فسَّرتُ هذه الآية أمامكم كما سمعتها من رسول الله، لرجمتموني][6]. وكذلك نُقل عَنْ أبي هُرَيْرَة أنه قَالَ: [حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وِعَاءَيْنِ، فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الْآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا الْبُلْعُومُ].[7] مما يشي بأن الأمر لا ينطوي على مُجرَّد تفاوت وجهات نظر حول تفسير آية أو أسباب نزولها مثلا، ولا بخلاف فقهي يتعلق باجتهاد أو قياس أو ما شابه. وإنما الأمر يرتبط بحقائق جوهرية، تتمحور حولها المفاهيم المفصلية في الإسلام، بحيث أن معرفتها كانت تنحصر على نبي الإسلام وبعض المُقربين منه، وكذلك على من ساروا على نهجه من اهل العرفان بعد ذلك. بمعنى أنها تتعلق بانقلاب حقيقي لمفاهيم الإسلام مُقارنة بما تعرفه العامة عنه من مفاهيم؛ تلك المفاهيم التي ورثناها عبر ظاهر الحرف،

---

(1) - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، مصدر سابق، ص 157-158.

(2) - الكهف: 60.

(3) - انظر مثلا، المستقبل للإسلام الروحاني، مصدر سابق، ص 112.

(4) - الطلاق: 12.

(5) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 70.

(6) - تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص 46.

(7) - صحيح البخاري: 120. أورده كذلك ابن عربي في الفتوحات، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 70.

ثمَّ ترسخت في وجداننا إلى درجة التكلس، من فرط تعلقنا بظاهرها، وجهلنا لمحتواها. ثمَّ لتبقى تلك الحقائق محجوبة عن عامة الناس إلى يومنا هذا، أو على مرّ الزمان. وسبب إخفاء تلك الحقائق لا يعني بطبيعة الحال بأن الإسلام دين أجوف، لكي يُحجب محتواه الحقيقي عن عامة الناس، وإنما العكس تماما؛ فالنواة الفارغة من السهل اختراقها والإحاطة بخوائها، اما النواة الصلبة ذات المعدن الأصيل، فتبقى منيعة على من لا يجيدون التعامل مع خامتها، كما تبقى مُهملة ممن يجهلون قيمتها. وهذا الأمر يندرج على مُجمل الديانات ذات الطابع الروحي في كافة الأزمنة؛ وذلك بتمايز مفاهيم أهل الخاصة عن مفاهيم أهل العامة، كما كنا قد أوردنا مثلا في فصل "الوحي والخيال".

لو تجنبنا مؤقتا، الخوض في بعض القضايا الروحانية ذات الطابع الإشكالي والتي تتسم بالتعقيد، واكتفينا بالتأمل في بعض المعطيات التي عادة ما ترتكز عليها المفاهيم الظاهرة للدين؛ كالجنة والنار والنفخ في الصور وبعث الأجساد بعد الموت، وكذلك إبليس وآدم وحواء وسفينة نوح وعصا موسى، إلى ما هنالك. فهل يُمكننا حقا، أخذ تلك المُعطيات على ظاهر حرفها، والتعامل معها على أنها حقائق مادية موضوعية قابلة للإدراك الحسِّي أو المُعايشة الحسّية لدى البشر؟ أم أنها حقائق غيبية مُجرَّدة كان قد أدركها الأنبياء، بعد أن تمَّ تجسيدها في حضرة الخيال، كمعايشات ذاتية وردت على هيئة رموز تتطلب التأويل أو تقبله؟

ونحن هنا لا نُحاول إعطاء أجوبة يقينية، بقدر ما نحاول إثارة أسئلة مشروعة وطرح أجوبة منطقية افتراضية؛ تبعا لما أمكننا فهمه من ظاهرة الوحي ذاتها. وبالتالي، أفلا يُمكننا التعامل مع مفهوم الجنة مثلا، على أنها بمثابة جبريل من الله، أي أنها انعكاس، أو تجلٍ لنعيم الآخرة في حضرة الخيال، وليس نعيم العالم الآخر بذاته. من دون أن يعني ذلك أننا نشكك في وجود حقيقي لله، أو أننا ننفي وجودا ماورائيا روحانيا بعد الموت. ولكن بما أن جبريل هو حقيقة باطنية ذاتية لا يُمكن أن يكون لها وجود موضوعي في أي زمان أو مكان، علاوة على أن جبريل هو ليس الله ذاته، وإنما هو انعكاس له، أو هو تجليه في حضرة الخيال. وكذلك يُمكننا القول، بأن الجنة هي من مُعطيات ملكة الخيال، إذ لا يُمكن أصلا، تحصيل أي معرفة يُمكن نقلها عن الله أو العالم الآخر، إلا إذا كان الذوق خياليا. فكيف لمُعطيات مثل الجنة والنار مثلا، أن يكون لهما وجود موضوعي يُمكن إدراكه أو معايشته حسّيا، مع أنهما انعكاس لحقيقة عالم الغيب في حضرة

الخيال، لا عالم الغيب ذاته؟ ثمَّ كيف لعالم الغيب، أو العالم الآخر اللامادي، أن يحتوي على أشياء مادية حسّية، مع أنه يقبع ما وراء الأشياء والحواس؟

عند قراءتنا لسورة التكوير مثلا، يُمكن للمرء أن يخلص إلى أن الوقائع التي تتحدث عنها تلك السورة، بما في ذلك الجحيم والجنة مثلا: {وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ * وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ}[1] هي وقائع كان قد شاهدها النبي مُحمَّد، كانعكاس لأحوال عالم الغيب في خياله. وذلك ما ينطبق على أحوال يوم القيامة في سورة (ق) التي أوردنا ذكرها، بعد أن قُمنا بمحاولة تبيان الفرق بين التخيلات التي تتعلق بالتهيؤات وأحلام اليقظة، وبين الخيال العرفاني الذي يتميز باتصاله بالعالم الحقيقي؛ عالم الغيب، لا عالم التهيؤات والأوهام الحسّية. ولكن مع ذلك فإن تجليات الخيال العرفاني ليست موجودة في عالم الغيب ولا في عالم الحس، وإنما في برزخ بينهما كما أوضحنا سابقا، وبالتالي فإن تلك التجليات هي مُحاكاة للعالم اللامحسوس بتشبيهات حسّية، أو أنها تمثيل للمُجرَّد بلغة التجسيد، مع إعادة التأكيد على أن مُعطيات الحضرة الخيالية، غالبا ما تَرِد على هيئة رموز تتطلب التأويل.

في هذا السياق، يتحدَّث ابن عربي في الباب الثامن من الجزء الأول للفتوحات المكية، نقلا عن أحد العارفين، عن ظاهرة يعرفها شهودا، إلا وهي زيارة ما أسماه بأرض الحقيقة؛ حيث "العرش وما حواه والكرسي والسموات والأرضون وما تحت الثرى والجنات كلها والنار في هذه الأرض... وكثير من المحالات العقلية، التي قام الدليل الصحيح العقلي على إحالتها، هي موجودة في هذه الأرض. وهي مسرح العارفين بالله وفيها يجولون... وفيها من البساتين والجنات والحيوان والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله"، وفيها أرض كلها مسك عطر، وأرض من الذهب الأحمر اللين، وأرض من فضة بيضاء، وأرض من الزعفران وأرض من الكافور الأبيض، فيها أماكن هي أشد حرارة من النار يخوضها الإنسان ولا تحرقه، وأماكن مُعتدلة وأماكن باردة. وفيها ظلمة ونور من غير شمس تتعاقب، وأحجار من اللآلئ شفافة من اليواقيت الحمر، وطعام فيه لذَّة لا توصف ولا تُحكى، وماء ألطف من الهواء في الحركة والسيلان، في شربه لذة ما لا يوجد في مشروب. وفيها نساء أجمل من حور الجنان، في مُجامعتهن لذة لا تُشبهها أي لذة. ولكن تلك الأرض لا يدخلها أحد بجسده

[1] - التكوير: 13-12.

تبعا لابن عربي، فإذا "دخلها العارفون، إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجردون".[1] بمعنى أن أرض الحقيقة تلك، هي ليست أرضا مادية مما يُمكن مُعايشته بالحواس الظاهرة، وليس لها وجود موضوعي في أي زمان أو مكان، وإنما هي نتيجة رؤيا باطنية ذاتية، وإلا لدخلها العارفون بصحبة حواسهم وأجسادهم، لا بأرواحهم المُجرَّدة عن المادة والحواس. علاوة على أن زيارة تلك الأرض، لا تتم إلا بمعية ذوق خيالي، وبالتالي فهي مُحاكاة لعالم الغيب، لا عالم الغيب ذاته.

ولكن لماذا يلجأ الأنبياء غالبا، إلى تقديم الحقائق مكسوَّة بكساء الرموز والاستعارات والتشبيهات والأمثال؟ كتشبيه الخلاص بسفينة نوح مثلا، وقدرة الأنبياء بعصا موسى، وشهوات النفس وألاعيبها بإبليس، وإقران بداية الخلق بآدم وحواء، مما قد يخلق انطباعا لدى المُتلقي، بأن آدم وحواء شخصيتان تاريخيتان قد هبطا فعلا من السماء بأجساد مادية. أو أن يوم القيامة هو حدث موضوعي، تُتاح معايشته لجميع الناس بشكل حسّي في تاريخ مُحَّدد مما نعرف، حيث هناك ملاك يراه الناس ويسمعون صوت نفخه في الصوْر. فتموت الأجساد، ولكن ذلك لا يعني الخلاص، لأنها ستُبعث بعد موتها، ولتعود إلى ما يُشبه الحياة الدنيا، ثمَّ لتواجه بعد ذلك الثواب أو العقاب الأبديين بالمعنى الحسّي.

في سياق مُرتبط بما سلف يُجيب ابن ميمون، بأن جلّ ما يأتي به الأنبياء من قصص وأحداث ووقائع، ليست سوى رؤى في مرأى النبوة، لا أحداث حسّية واقعية قد حدثت، أو ستحدث فعلا. وأما عن الاستعارات والأمثال فيقول: "لا شك أنه قد تبيَّن واتضح، أن معظم نبوة الأنبياء بالأمثال، إذ الآلة في ذلك هذا فعلها؛ أعني المُتخيّلة. وكذلك ينبغي أن يُعلم أيضا من أمر الاستعارات والإغيآت طرف، لأنه قد يأتي ذلك كثيرا في نصوص الكتب النبوية. فإذا حُمل ذلك على تحرير، ولا يُعلم أنه إغياء ومُبالغة، أو حُمِل على ما يدل عليه اللفظ بحسب الوضع الأول، ولم يُعلم أنه مستعار، حدثت الشناعات... وفصّل الأشياء بعقلك وميِّزها، يَبِن لكَ ما قيل على جهة المثل، وما قيل على جهة الاستعارة، وما قيل على جهة الإغياء، وما قيل على ما يدلّ عليه الوضع الأول بتحرير، فتبين لك حينئذ النبوات كلها وتتضح، وتبقى معك اعتقادات معقولة جارية على نظام مرضية عند الله، إذ لا يرضيه تعالى إلّا الحق، ولا يسخطه

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 182-177، بتصرُّف.

إلَّا الباطل، ولا تتشوش آراؤك وأفكارك، فتعتقد آراء غير صحيحة، بعيدة جدا من الحق وتظنها شريعة"[1]. وهنا لا نجد أنفسنا بعيدين عن آراء الفارابي وابن سينا، حول تأويلهم لما جاء في حشر الأجساد وأحوال الميعاد، بأن ذلك ما لا يجب أخذه على ظاهر حرفه، كما أسلفنا حول الأزمة التي نشأت بينهم وبين الغزالي، بسبب بوحهم لعامة الناس بتلك الآراء.

وأما عن عدم قدرة الأنبياء على البوح بالحقيقة كلها، فسبب ذلك أيضا، أنه لم يكن هناك بُدّ من مخاطبة الناس، كل حسب فهمه ودرايته ومستوى إدراكه، وبذلك كل يجني تبعا لذلك المستوى؛ إذ نُقِل عن الإمام جعفر الصادق، بأنه كان "ينظر إلى القرآن من منظورات أربع: أولها تفسير للعامة، وثانيها تلميحات للخاصة، وثالثها لطائف للعباد، وآخرها حقائق للأنبياء"[2]. كما نُقِل عنه: "إن في كتاب الله أمورا أربعة: العبارات والإشارات واللطائف والحقائق. فالعبارات للعوام، والإشارات للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق لأنبياء الله. وبموجب تفسير آخر: ظاهر النص للسمع، والإشارات للفهم، واللطائف للتأمل، والحقائق تتعلق بتحقيق الإسلام كله"[3]. وفي هذا يقول ابن عربي: "أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة، وتأتي فيها تلويحات للخاصة"[4]. وبذلك ثمَّة سبب وجيه للاعتقاد، أو بالأصح ثمَّة حقيقة، بأن ما عرفناه وعرَّفنا العالم به عن الإسلام قولا وفعلا، لا يعدو أن يكون الزبد، من بحر تكمن في أعماقه دُرَرٌ. ولذلك فإن جواهر الإسلام كانت، وما تزال دفينة ومحجوبة عن عامة المسلمين، لأسباب وجيهة أسلفنا ذكرها. وأما أهل العرفان، الذين كان منهم منذ عصر النبي، من كانوا مقربين منه، كابن عمه الإمام علي مثلا، والذين كانوا أكْفَاء لفهم وصون "المذهب الغامض" مما يبوح لهم به الرسول، من أسرار وكنوز تجربته الروحية، والذين وَرِثوا ووَرَّثوا ذلك الإرث الروحي حتى يومنا هذا. كما نقرأ في الأبيات التالية للإمام علي زين العابدين:

إني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحقَ ذو جهل فيفتتنا

وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين وأوصى قبله الحسنا

(1) - دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 451-446.

(2) - نقلته، آنا ماري شيمل: "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف"، ترجمة: محمد إسماعيل السيد - رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد - كولونيا، الطبعة الأولى 2006، ص 51.

(3) - نقلا عن: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، مصدر سابق، ص 45.

(4) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 85.

فَرُبَ جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحلَّ رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا[1]

• **المستوى الرابع**: وهو مستوى البوح؛ بوح النبي للناس بما ورده من عالم الغيب، أو مستوى النطق بحروف القرآن وكلماته ونصوصه، لكي تُدوَّن بعد ذلك كقول إلهي حرفي، لم يعد يقبل الجدل والنقاش، أو الأخذ والرد. ولكن لو حاولنا إعادة إثارة بعض القضايا التي تناولناها سابقا، بشكل يتَّسم بالمزيد من المُباشرة والتفصيل، وذلك عبر قراءة تسلسلية لمفهومي الوحي الإلهي والقول الإلهي، تبعا لانتقاء اصطفائي من نصوص القرآن. فهل كان الله حقا، هو الذي قال القرآن بحرفه؟ أم أن النبي مُحمَّد هو الذي قاله بوحي من الله؟ أم أن جبريل هو الذي فعل ذلك؟ وهل كان جبريل ينقل كلام الله ذاته؟ أم كان ينقل تأويل رسائل الله إلى النبي على هيئة رموز، عبر الوحي؟ والأهم من ذلك، هل الله يتكلم أصلا أو يقول فعلا؟ أم أنه يوحي فحسب؟

عادة ما نقرأ في القرآن، بأن اتصال الله بالنبي محمد، كان يتم عبر الوحي؛ إذ أن النبي ما كان يقول مثلا: الله قال لي، وإنما كان يقول: الله أوحى لي. وذلك ما يتفق مع ما وَرَدَ في القرآن: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ}[2]- {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى}[3]- {فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى}[4]- {ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ}[5]- {وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ}[6]- {اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}[7]- {وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ}[8]- {لِتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ}[9]. إذن، تبعا لما سلف من آيات، يُمكننا التعامل "مبدئيا" مع نصوص القرآن، على أنها وحي معنوي من الله، قد تمَّت صياغته على لسان نبيه: {فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ

(1) - نقلا عن: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، مصدر سابق، ص 85. كما أورد ابن عربي البيتين الأخيرين في الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 70.
(2) - الكهف: 110 - فصلت: 6.
(3) - النجم: 4.
(4) - النجم: 10.
(5) - الإسراء: 39.
(6) - فاطر: 31.
(7) - الأنعام: 106.
(8) - الكهف: 27.
(9) - الرعد: 30.

يَتَذَكَّرُونَ}[1]- {فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ}[2]، حيث إن الوحي الوارد كان يُصاغ في باطن النبي، عبر تأويل الرموز والمُثل التي كانت ترده، ثم ليقوم بالنطق بها، بقالب لغوي ملائم، قوامه اللغة العربية التي يُتقنها الرسول: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ}[3]، بحيث إن تلك الآيات لا تتجاوز حدود إدراك الناس، ولا تتصادم بشدة مع مفاهيمهم المسبقة أو عاداتهم السائدة في تلك البيئة وفي ذلك الزمن.

ولكن بالمُقابل، ثمة مواضع أخرى في القرآن، ورد فيها بأن الآيات نفسها كانت تأتي من عند الله: {قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ}[4]- {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[5]. وبأن الآيات كانت تَرِد كذلك على هيئة قول: {إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}[6]. وبأنها كانت تُتلى على النبي: {تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ}[7]- {تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ}[8]- {تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ}[9]. وبأنها كانت تأتي على هيئة إملاء حرفي: {سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى}[10]- {فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ}[11]- {وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}[12].

من نافل القول، بأن من يقوم بالقول والتلاوة والإملاء والإلقاء، هو المَلَك وليس الله، أو هو انعكاس الله في خيال النبي وليس الله ذاته، حيث إنه علاوة على اللوح أو الصُوَر التي يراها النبي بيد المَلَك كما أسلفنا، فإنه قد يسمع منه

(1) - الدخان: 58.
(2) - مريم: 97.
(3) - إبراهيم: 4.
(4) - العنكبوت: 50.
(5) - النساء: 82.
(6) - المُزَّمِل: 5.
(7) - البقرة: 252.
(8) - آل عمران: 108.
(9) - الجاثية: 6.
(10) - الأعلى: 6.
(11) - القيامة: 18.
(12) - النمل: 6.

"كلاما منظوما في غاية الجودة والفصاحة"[1]. أو حيث يكون "المعنى كليا غير مُفصل ولا مُنظم دفعة واحدة، ثمَّ يفيض عن النفس إلى القوة الخيالية، فتتخيله مُفصلا مُنظما بعبارة مسموعة منظومة"[2]. أي أن النبي كان يسمع من المَلَك خطابا مُحدَّدا بلغة عربية جلية: {بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}[3]، من دون أن يعني ذلك أن العربية هي لغة المَلَك، ذلك أن المَلَك يخُاطِب كل نبي بلغته التي يفهمها، سواء كان أعجميا أو من أنبياء بني إسرائيل مثلا: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ * وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ * وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ * فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ}[4]، وفي هذا السياق يُمكننا فهم الآية: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[5]. وبالتالي فإن المَلَك لا يتحدث إلا تبعا للغة ومعارف من يتلقى منه. وحتى ولو أخبر المَلَك عن الغيب، فذلك لا يتمّ إلا عبر رموز يعرف النبي رسمها مُسبقا كما أسلفنا؛ بمعنى أن المَلَك يُلائم خطابه مع الإمكانات المُسبقة للنبي، وليس العكس؛ إذ انه من العبث مثلا أن يخاطب المَلَكُ النبيَ بِلُغة بشرية لا يعرفها النبي نفسه. وبذلك فإن كيفية إلقاء الوحي وتفاصيله مُرتبطان بشخص النبي ومخزون معارفه ومعطيات بيئته، ولهذا السبب يتفاوت الوحي بين نبي وآخر؛ سواء بالظاهر أو حتى بالمضمون.

وأما عن الآيات التي نُسِب فيها الكلام والقول إلى الله مُباشرة، حيث وَرَدَ فيها مثلا "كلام الله" أو "قال الله" بدلا من "وحي الله" أو "أوحى الله": {وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ}[6]- {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ}[7]- {وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ}[8]- {يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ}[9]. وكتتمة لهذه الآية الأخيرة، نقرأ: "قال الله" بدلا من "أوحى

---

[1] - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 25.
[2] - التعليقات، مصدر سابق، ص 82.
[3] - النساء: 195.
[4] - الشعراء: 192-199.
[5] - الزخرف: 3.
[6] - البقرة: 75.
[7] - التوبة: 6.
[8] - الشورى: 24.
[9] - الفتح: 15.

الله": {كَذَٰلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِن قَبْلُ}[1]. ولكن كيف للروح الكلية الشاملة أن تتحدَّث بلسان فردي بشري؟ أو كيف لله أن يقول، أو أن يتكلم بلغة البشر؟ يأتي الجواب في حديث نبوي صحيح: [قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ أَهْلُ السَّمَاءِ لِلسَّمَاءِ صَلْصَلَةً كَجَرِّ السِّلْسِلَةِ عَلَى الصَّفَا"][2]، إذ يشير الحديث، إلى أن كلام الله ذاته، هو "صَلْصَلَة كَجَرِّ السِّلْسِلَةِ عَلَى الصَّفَا" أي صوت صلاصل مُبهمة؛ كصوت جرِّ سلسلة معدنية على صخر أملس، كما كنا قد أشرنا في فصل "وحي الصلاصل"، وليس كلاما بشريا مثل كلامنا، كما قد يفهمه البعض. أو أنه لا يُصبح كلاما بشريا، إلا في حضرة الخيال. بمعنى أن الحديث عن كلام الله أو كلمات الله أو قول الله، هو مما لا يجب أخذه على ظاهر حرفه، وذلك لأن الله ذاته لا يُكلِّم أحدا بلغة البشر.

قد يقول قائل مثلا: لكن الله على كل شيء قدير، فكيف لا تكون له القدرة على الكلام مثلنا، ليخاطبنا بلغتنا؟ ومن يقول ذلك، هو في الحقيقة كمن يقول: إن الله على كل شيء قدير، فكيف لا تكون له القدرة على أن يكون مُقيَّدا بحواس، أو أن تكون له احتياجات وغرائز ونسل مثلنا؟ والجواب هو أن الله يتعالى على الكلام والقول، مثلما أنه يتعالى على أن يكون مُقيَّدا بحواس واحتياجات وغرائز ونسل، ويتعالى كذلك على كل تشبيه يُمكن أن يجتهد به خيالنا: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[3].

في هذا السياق، يُنكر الغزالي على من يقولون إن لله كلاما كالذي نعرف، إذ يعتبر بأن الله "يُنَزَّهُ كلامه عن أن يكون صوتا وحروفا"[4]. كما يتحدث في موضع آخر، عن الذين حُجبوا عن الله، بنور مقرون بظلمة، مِمَن نَزَّهوا الله من حيث اللفظ، ولكنهم شبَّهوه من حيث المعنى؛ فنسبوا إليه صفاتهم البشرية، مُعتقدين بأن كلامه صَوت وحَرف. إذ يصف الغزالي هؤلاء بأنهم "المحجوبون بالأنوار الإلهية، مقرونة بمقاييس عقلية فاسدة مظلمة، فعبدوا إلها سميعا بصيرا مُتكلما عالما قادرا مريدا حيًّا، مُنزَّها عن الجهات، لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم. ورُبما صرَّح بعضهم فقال: كلامه صوت وحرف

---

[1] - الفتح: 15.
[2] - سنن أبي داود: 4738.
[3] - الشورى: 11.
[4] - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، مصدر سابق، ص 159.

كَكَلامنا. وربما ترقى بعضهم فقال: لا بل هو كحديث نفسنا، ولا هو صوت ولا حرف. وكذلك إذا طُولبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة، رجعوا إلى التشبيه من حيث المعنى، وإن أنكروها من حيث اللفظ؛ إذ لم يدركوا أصلا معاني هذه الإطلاقات في حق الله عز وجل"[1].

وأما المُفارقة، فهي أن نهج الفيلسوف التنويري "سبينوزا" مثلا، لا يختلف عن نهج حجَّة الإسلام، أبي حامد الغزالي، حول تنزيه الله عمَّا يُنسَب إليه من التشبيه؛ إذ يُنكر "سبينوزا" أن يكون الله مُشخَّصا بأي معنى من المعاني، أو أن يكون له بصر وسمع. وهو يُجري مُقاربة حول ميل البعض من عامة الناس، لتخيل الله على شاكلتهم. إذ يقول: "أعتقدُ أن المُثلث لو استطاع أن يتكلم، لقال بنفس الطريقة، على أن الله مثلثي في أضلاعه، ولقالت الدائرة، أن طبيعة الله دائرية في سموها، وهكذا يخلع كل شيء صفاته الخاصة على الله".[2] وفي هذا السياق يقول ابن عربي: "فما وصفناه بوصف، إلّا كُنا نحن ذلك الوصف"[3].

وأما الأنبياء فيصل بهم الأمر إلى حدّ التماهي بالله، فإذا نظروا في مرآة المطلق، لم يروا سوى ذواتهم الحقة؛ إذ لو عُدنا إلى المزيد من التأمل في الخطاب القرآني من زوايا جديدة بحيادية وتجرُّد، لوجدنا أنفسنا ملزمين لإعادة طرح السؤال نفسه من جديد: من قال القرآن، النبي مُحمَّد، أم جبريل، أم الله، أم مصدر مُبهم، يزيدنا حيرة في تحديد مصدر النص؟ ذلك أن الضمائر في القرآن تتعدَّد وتتفاوت وتتشابك بطريقة عجيبة تدعو الى الحيرة، وإلى المزيد من التأمل في صياغة الضمائر في الآيات؛ إذ نقرأ في القرآن مثلا، بأن الله يتحدَّث بصيغة المُتكلِّم المُفرَّد: {وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ}[4]- {إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}[5]- {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ}[6]- {سَأُصْلِيهِ سَقَرَ}[7]. أو أنه يتكلم بصيغة

(1) - المصدر نفسه، ص 182-183.
(2) - نقلا عن: قصة الفلسفة، مصدر سابق، ص 137.
(3) - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 53.
(4) - طه: 82.
(5) - سبأ: 11.
(6) - الأنبياء: 92.
(7) - المدثر: 26.

الجماعة: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}[1]- {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ}[2]- {إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى}[3]. أو أن الكلام يتمّ عن الله بصيغة الغائب، وتلك هي الصيغة الغالبة في القرآن: {هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ}[4]- {وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}[5]- {هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ}[6]- {هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ}[7]- {وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ}[8]- {وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}[9]. أو أن يكون الكلام عن الله بصيغة الغائب، ثم يصبح الله هو المتكلم: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا * فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا}[10]- {وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا}[11]. أو قد يحصل العكس؛ إذ يكون الله هو المتكلم، ثم يتم الحديث عنه بصيغة الغائب: {كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ}[12]- {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ}[13]- {طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى * تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى * الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى * لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى}[14]- {وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ}[15]. أو يحدث تناوب؛ فيكون الله هو المتكلم، ثم يتم الحديث عنه بصيغة الغائب، ثم يعود الكلام إلى الله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ

(1) - الزخرف: 3.
(2) - المائدة: 44.
(3) - يس: 12.
(4) - إبراهيم: 52.
(5) - القصص: 70.
(6) - الزمر: 4.
(7) - غافر: 68.
(8) - الشورى: 28.
(9) - النحل: 52.
(10) - مريم: 96-97.
(11) - النور: 55.
(12) - آل عمران: 11.
(13) - الذاريات: 56-58.
(14) - طه: 1-6.
(15) - المائدة: 14.

الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ}[1]. أو يكون الله هو المُتكلم، قبل أن يحمل صيغة الغائب، ثم يصبح النبي هو المُتكلم، مع الاستمرار في الحديث عن الله بصيغة الغائب: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ * وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ * وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ * وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ}[2]. أو أن يكون الخطاب موجَّها إلى الله: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ}[3]. أو أن يكون الخطاب موجَّها إلى الله، ثم يتحول الحديث عنه بصيغة الغائب: {رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ * رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ}[4]. أو أن يكون خطاب الله موجَّها إلى النبي: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ}[5]- {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا}[6]- {نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ}[7]- {يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا}[8]. أو أن يكون الخطاب موجَّها إلى النبي، من دون أن يكون الله هو المُخاطِب؛ إذ يتمّ الحديث عن الله بصيغة الغائب: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ}[9]- {وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ}[10]- {الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ}[11]- {اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}[12]. حتى أن الخطاب في سورة الكهف مثلا، يطرح احتمالات افتراضية حول عدد أهل الكهف، بحيث تبقى الاحتمالات مفتوحة على التخمين، من دون أن يتم حسمها بإجابة مُحدَّدة، ثمَّ لتُحال القضية إلى الله، الذي يتمّ الحديث عنه

(1) - الممتحنة: 1.
(2) - الذاريات: 47-51.
(3) - البقرة: 286.
(4) - آل عمران: 8-9.
(5) - ص: 29.
(6) - سبأ: 28.
(7) - ق: 45.
(8) - المزمل: 1-5.
(9) - آل عمران: 7.
(10) - الحجر: 25.
(11) - سبأ: 6.
(12) - الأنعام: 106.

بصيغة الغائب: {سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ}[1]. والأمر نفسه ينطبق على عدد السنين التي لبثوا فيها في الكهف، إذ تبقى الإجابة مُعلّقة بحيث لا يعلمها إلا الله، الذي يكون حياديا في سياق السرد، بحيث أنه لا يتدخّل لحسم الجدل، بل يبقى غائبا مُستترا: {وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا * قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}[2]. وكذلك فإن الخطاب يكون مُوجّها أحيانا إلى الناس، في حين يتم الحديث عن الله بصيغة الغائب: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ}[3]- {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ}[4]- {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}[5]. أو أن يتمّ الحديث عن الله ورسوله بصيغة الغائب: {هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ}[6]- {هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ}[7]- {هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ}[8]- {أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ}[9]- {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا}[10]. أو أن يكون الحديث عن الله ورسوله بصيغة الغائب، ثم يُصبح الله هو المتكلّم: {وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا}[11].

في الحقيقة أنه من العسير أن ننسب هذا التناوب والتشابك في الضمائر إلى سياق الآيات، أو إلى أنواع الوحي، كأن نقول مثلا، بأن الوحي يَرِد أحيانا من الله مباشرة، وأحيانا أخرى يَرِد من المَلَك أو عبره؛ {مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا}[12]. أو أن نقول بأن السبب يعود مثلا، إلى وجود اختلاف في خطاب

(1) - الكهف: 22.
(2) - الكهف: 25-26.
(3) - فاطر: 15.
(4) - النساء: 1.
(5) - فاطر: 3.
(6) - الفتح: 28.
(7) - الحديد: 9.
(8) - الجمعة: 2.
(9) - التوبة: 74.
(10) - الكهف: 1.
(11) - الأحزاب: 31.
(12) - الشورى: 51.

الوحي، عندما يَرِد في نوم أو عبر غياب اليقظة، علاوة على أن الوارد قد يكون نفثا في الروع. إذ لو تأملنا في ضمائر الخطاب، لوجدنا أن الضمائر قد تتفاوت وتتناوب ضمن السورة الواحدة، لا بل حتى ضمن الآية الواحدة نفسها أحيانا؛ فتارة يكون الله هو المُتكلِّم، وتارة أخرى يكون مُخاطَبا، أو قد يتم الحديث عنه بصيغة الغائب. والأمر نفسه ينطبق على النبي، الذي قد يكون مُتكلِّما أو مُخاطَبا أو غائبا. علاوة على أن الخطاب قد يكون موجَّها للناس، والله في صيغة الغائب، أو أن يتم الحديث عن الله ورسوله أحيانا بصيغة الغائب كذلك. فمَن هو قائل القرآن إذن؟

لو كان النبي مُحمَّد هو الذي أتى بالقرآن كله، عبر تأملات بشرية خالصة، أو بعد تمعّن وتفكر، ثمَّ أراد أن ينسب القرآن لله، لكان الأولى به أن يصيغ جميع نصوص القرآن على لسان الله، بحيث يكون الله هو المُتكلِّم بصيغة الـ "أنا" أو "نحن" في جميع الآيات. وهذا بطبيعة الحال أمر يسير لا يتّسم بالتعقيد ولا يحتاج إلى عناء، مقارنة ببناء النصوص ذاتها، ولكن الأمر لم يكن كذلك. فكيف لنا أن نفهم ماهية الخطاب في النص القرآني؟

بادئ ذي بدء، لا بأس من اتباع نوع من التجرّد في مُحاولة فهم الخطاب القرآني، استنادا إلى ما أسلفنا تناوله، بأنه بقدر ما ابتعد المرء عن نفسه وعن ارتباطاتها ومشاغلها، وتحرَّر من أناه ومن إكراهاتها، بقدر ما اقترب من جوهر الحقيقة الكونية. ومن ثمَّ، فإنه بقدر ما غاب المرء عن نفسه وعن الإحساس بفرديته في هذا السياق، بقدر ما اقترب من الله. وذلك ما يصفه أبو يزيد البسطامي بقوله: "رأيتُ رب العزة في المنام، فقلتُ: كيف الطريق إليكَ؟ قال: اترك نفسكَ وتعالَ"[1]. أو بقوله: "دعوتُ نفسي إلى الله، فأبَت عليَّ واستصعبت، فتركتها ومضيتُ إلى الله"[2]. وبما أن عملية تلقي الوحي لا يُمكن أن تتمّ إلا بأقصى درجات الانعتاق من الذات، بحيث تكون مشروطة بغياب المُتلقي عن نفسه، عبر مُقدمات أسلفنا ذكرها، من غياب أو غيبوبة أو موت إرادي. وكذلك بما أنه ثمَّة ما يكفي من الدلائل، التي يمكن للباحث عن الحقيقة أن يُحصّلها عبر زوايا رصد مُتعدّدة، بأن النبي مُحمَّد كان فعلا مُتلقي وحي. فيمكننا القول، بأن مصدر الوحي القرآني هو ليس مُحمَّدا، وإنما مصدره هو

[1] - المجموعة الصوفية الكاملة، لأبي يزيد البسطامي، مصدر سابق، ص 62.

[2] - المصدر نفسه، ص 101.

مُحمَّد، عندما لم يكن هناك مُحمَّد. أو أنه حسب تعبير المتصوف فريد الدين العطار: "كان مُحمَّد لا يعرف مُحمَّدا هنا، ولا يرى نفسه، بل كان يرى نفس النفوس، وجه الذي صنع الكون"[1]، إذ أنه في حال فناء الأنا الفردية، لم يعد النبي يمتلك هوية بشرية شخصية لكي يبوح عبرها، لأنه فقدها حين فنيت. بل بات يمتلك هوية شمولية متمايزة، تتماهى مع "أنا" كونية جديدة كليا. ثم كيف لمُحمَّد أن يعرف مُحمَّدا في حضرة الله، ما دام من غير المُمكن أن يرتقي إنسان إلى عالم الغيب بهويته الفردية، أو بصحبة أناه؛ ذلك أن الأنا لها ثقالة، أو أن "جاذبية الأنا" لها قانون صارم، يمنع الإنسان من التخفف والارتقاء إلى عالم الغيب. ذلك القانون هو أشبه بقانون الجاذبية الأرضية، الذي يشدّنا عنوة نحو الأرض، مهما اشتددت عزيمتنا أو صدقت نوايانا بغية تحرير أجسادنا من ثقالتها. أو بتعبير أدق، إن قانون "جاذبية الأنا" الذي يقف حاجزا أمام ولوج عالم الغيب، هو أشبه بقانون الصحو الذي يمنع من رؤية الأحلام والرؤى؛ إذ أنه من العبث أن ينتظر إنسان وهو في حالة صحو، أن يرى بنفس الوقت أحلاما أو رؤى كالتي يراها النائم، اللهمّ إلا إذا كان يُعاني من مرض الذهان أو الفصام مثلا. وهذا بطبيعة الحال ما يفتقد أي دلالة منطقية، على أنه ينطبق على الأنبياء ومن عايش تجاربهم عبر الخيال المُنفصِل مثلا؛ كون المُقدمات والتداعيات تتمايز كليا ما بين الحالتين كما أسلفنا.

وأما عن تناوب وتداخل الضمائر في خطاب الوحي، فإن مقام النبوة هو مقام يرتكز على برزخ ما بين الفناء والوجود، أو ما بين الإلهي والبشري، ويتناوب بينهما؛ فبما أن الإنسان يحمل في ثنايا ذاته روحا إلهية: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}[2]، فثمَّة جانب فيه يُمكنه أن يتماهى عبره مع الله، وذلك إذا تمَّ إطلاق ذلك الجانب من قيده البشري لحين، ليرجع إلى أصله: {إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}[3]، وتلك بطبيعة الحال هي التجربة المركزية للأنبياء ومن اقترب من مقامهم. ولكن مع ذلك فإن النبي في الحقيقة هو ليس إلها، كونه يمتلك قطبا بشريا يُقيده بصفات البشر. ولكنه بالمقابل ليس مُجرَّد إنسان، كونه ارتقى إلى مقام علوي لا يبلغه إلا الندرة منهم. وذلك المقام هو الذي يمنحه ما يُشبه السلطة الإلهية أو التفويض الإلهي، لكي يتكلم ويتصرَّف

[1] - نقلته، كارين آرمسترونغ: "سيرة النبي محمد"، ترجمة: د. فاطمة نصر - د. محمد عناني، شركة سطور للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1998، ص 211.

[2] - الحجر: 29.

[3] - البقرة: 156.

باسم الله؛ إذ نقرأ في العهد القديم مثلا، حول سُلطة إرميا التي منحه إياها الرب: "ثمَّ مدَّ يده ولمس فمي وقال: ها أنا جعلتُ كلامي في فمك، وأعطيتك اليوم سلطة على الأمم وعلى الممالك، لتقلع وتهدم وتُهلِك، ولتَنقُضَ وتبني وتغرس"[1]. حتى أن الخطاب قد يصل إلى حد التماهي، حيث يزول الفارق بين قول الرب وقول النبي، أو أنه يحدث تناوب انسيابي في الخطاب، كما نقرأ في سفر إشعيا: "أنا هو، أنا الأول والآخر، ويدي أسست الأرض. يميني قاست السماوات... أنا كنت موجودا هناك، من قبل أن يحدث ما حدث. والآن أرسلني السيد الرب، وروحه تتكلم فيَّ"[2].

في هذا السياق يقول د. عاطف جوده نصر: "إن هؤلاء المصطفين، إذ يُدخلون هذه اللغة في قوالب التعبير، قد يجرون ما مقتضاه، أن يكون بلسان الوجود على ألسنتهم، وقد يجرون ما حقه أن يكون بلسانهم على لسان هذا الوجود، وأحيانا يحدث تبادل للأدوار. وإذ تأخذ اللغة شكلها ونسقها التعبيري، يحقق خيال النبي أقصى ما يُمكن أن يصل إليه من إرادة وحرية، يستشعر النبي في باطنه أنها تُؤذن له بأن يتكلم باسم الله وباسم الجماعة الإنسانية، ولا مناص بعد ذلك من القول، بأن الوحي استشعار للعلو في محايثته"[3].

وأما عن فناء النبي عن نفسه الفردية، فذلك لا ينفي بقاءه كخلفية معرفية يرتكز عليها تجلي إشارات ورموز الوحي؛ ما دام ثمَّة وحي. وأما عن خطاب المَلَك، فهو خطاب لا يمكن أن ينفصل عن مُكونات ذات النبي؛ إذ أن المَلَك كما أشرنا سلفا، هو ليس حقيقة موضوعية مُستقلة عن ذات النبي، وإنما حقيقة ذاتية ملتحمة بتلك الذات، وبالتالي فإن خطابه الإلهي لا يُمكن فصله عن المنظومة البشرية للنبي الإنسان، حتى ولو تجرَّد النبي من تلك المنظومة لحين. علاوة على أن النبي الذي كان غائبا عن نفسه أثناء لقيا الله والتلقي منه، لا يُمكن أن يكون غائبا عن صياغة وتأويل رموز ونصوص الوحي، تبعا لخلفيته المعرفية، وإلا لما كان هناك وحي أصلا. وبالتالي فإن النبي يُوصَف بضمير الغائب في بعض نصوص الوحي، ولكنه يعود ليكون مُخاطَبا أو مُتكلما في بعضها الآخر. وهذا الحال نفسه ينطبق على الله؛ حيث لم يعد ثمَّة فارق بين النبي وربه، بعد

(1) - إرميا 1: 10-9.

(2) - إشعياء 48: 16-12.

(3) - الخيال مفهوماته ووظائفه، مصدر سابق، ص 106.

أن زالت الثنائية بفناء الأول في الثاني. فإذا كان ثمَّة رؤيا، فالمرئي هو الرائي، وإذا كان ثمَّة خطاب، فالمُخاطِب والمُخاطَب هما واحد، أو أنهما وجهان لحقيقة واحدة، حيث يُصبح كلام الله هو كلام النبي، وكلام النبي هو كلام الله، وبذلك لا غرابة في أن يحدث تناوب وتشابك في الخطاب. علاوة على أن طبيعة ضمائر الخطاب تتعلق كذلك بمرتبة تجرُّد النبي من نفسه؛ بمعنى أن عملية تحليل وتأويل رموز الوحي مثلا، لا تحدث إلا في حال الحضور الذي يسبقه غياب، عبر ذوق خيالي. أما في حال الغياب عبر ذوق عقلي، حيث التجريد الكلي، فالكل غائب، وليس ثمَّة شيء سوى المُطلق المُتعالي على الوصف وعلى المثال والصورة وعلى التشبيه والأسماء: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[1]. وهذا غالبا ما يُساء فهمه، ممن لا مناص لهم من تقييد المُطلق ضمن دائرة خيالهم، لكي يتمكنوا من استساغة الإيمان بالله.

مما قد يُساء فهمه كذلك، هو حال التماهي بالله، علاوة على أنه ثمة من يتلقف الكلام الحق، ثمَّ يريد به باطل. لذلك يجتهد أهل التصوف لتبيان الفرق بين تضخم الأنا الفردية لدرجة تأليهها، وبين البراءة منها لدرجة فنائها. إذ أن البسطامي المعروف بشطحاته؛ كقوله: "سبحاني"، يقول في تبيان ذلك الفرق: "هو الذي يتكلم بلساني، أما أنا فقد فنيت"[2]. وفي هذا السياق يشير ابن خلدون، إلى أن المتصوفين لهم شطحات ولا يؤاخذون عليها، لأنهم أهل غيبة عن الحس، وصاحب الغيبة معذور في قوله.[3] وأما عن الفرق بين قول فرعون: أنا ربكم الأعلى، وبين قول الحسين بن منصور الحلاج: أنا الحق. فقد وجد الصوفية تعليل ذلك في الإجابة الإلهية: "فرعون رأى نفسه ونسيني، وحسين رآني ونسي نفسه"[4]. وكذلك يقول الغزالي في وصف حال هؤلاء: "لم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكرا رُفِع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: أنا الحق، وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شأني، وقال الآخر: ما في الجبَّة إلا الله"[5]. ثم ليذهب الغزالي إلى أبعد من ذلك، في وصف جريء، نادرا ما يتم عرضه على العامة. إذ يقول: "إذا ارتفعت الكثرة، حقَّت الوحدة، وبطلت الإضافات وطاحت الإشارات، ولم يبقَ علو ولا سفل، ولا نازل ولا مرتفع... فهذه هي غاية الغايات ومنتهى الطلبات، يعلمه من يعلمه، وينكره من يجهله، وهو من العلم الذي هو كهيئة

---

[1] - الشورى: 11.
[2] - المجموعة الصوفية الكاملة، لأبي يزيد البسطامي، مصدر سابق، ص 54.
[3] - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 243، بتصرُّف.
[4] - نقلا عن: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مصدر سابق، ص 78.
[5] - مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، مصدر سابق، ص 139.

المكنون الذي لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الغِرّة بالله... فحركات هذا المُوحّد من السماء الدنيا، وإحساساته كالسمع والبصر من سماء فوقه، وعقله فوق ذلك. وهو يترقى من سماء الخلق إلى منتهى معراج الخلائق، ومرتبة الفردانية إلى تمام سبع طبقات، ثمَّ بعده يستوي على عرش الوحدانية، ومنه يُدبّر الأمر لطبقات سماوته. فربما نظر الناظر إليه، فأطلق القول بأن الله خلق آدم على صورة الرحمن، إلى أن يمعن النظر، فيعلم أن ذلك له تأويل كقول القائل: (أنا الحق) و(سبحاني)، بل كقوله صلى الله عليه وسلم: (مرضتُ فلم تعدني) و(كنتُ سمعه وبصره ولسانه). وأرى الآن قبض عنان البيان؛ فما أراكَ تُطيق من هذا الفن أكثر من هذا القدر"[1]. وهنا نكتفي بالقدْر الذي اكتفى به الغزالي، كون هذا النهج الباطني، غالبا ما يُساء تأويله، مِمَن ليس لديهم ميل لفهمه وتقبّله، أو مِمَن ليس لديهم ذوق لتلمّس وجهته.

بالعودة إلى ما تناولناه حول "كلام الله" و"قول الله"، فقد وَرَدَ في القرآن كذلك، آيات حول تكليم الله لعيسى وموسى. إذ وَرَدَ في سورة آل عمران حول تكليم الله لعيسى: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ}[2]. كما وَرَدَ في سورة المائدة: {قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ}[3]- {قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ}[4]- {وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ}[5]، حيث يُجيب عيسى: {سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ}[6]. وذلك ما لا يجوز أخذه على ظاهر حرفه، ولاسيما بأن الحوار في سورة المائدة يدور في ظاهره حول سؤال الحواريين لعيسى، حول إمكانية أن يُنزل الله عليهم مائدة من السماء: {إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ}[7]. ولذلك فإن الخطاب هنا وفيما سَيَلي، هو أقرب إلى المجاز أو التشبيه، أو الاستعارات والأمثال في مرأى النبوة كما أسلفنا لابن ميمون، وليس كلاما لله ذاته، على هيئة كلام بشري صريح، لاستحالة تحقق ذلك كما بيَّنا آنفا. والأمر نفسه ينطبق على المائدة التي تنزل من السماء، وكذلك على ألواح موسى وتكليم الله له: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا

---

(1) - المصدر نفسه، ص 144-146.
(2) - آل عمران: 55.
(3) - المائدة: 115.
(4) - المائدة: 119.
(5) - المائدة: 116.
(6) - المائدة: 116.
(7) - المائدة: 112.

بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ}[1]- {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}[2]- {وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ}[3]. وعلى الرغم من أن الرواية القرآنية أكثر اعتدالا وروحانية مقارنة بما وصلنا من النصوص التوراتية حول كلام الله في هذا السياق، إلا أن تكليم الله لموسى، لا بُدَّ أن ينطبق كذلك، على مبدأ تكليم الله لباقي الأنبياء. وحتى ولو تفاوتت مراتب أولئك الأنبياء، إلا أن ذلك لا يُغيّر من ماهية الله أو من ماهية التلقي منه؛ إذ {مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ}[4]. وكذلك حتى ولو تفاوتت طرق الوحي، فالوحي يبقى تجربة باطنية ذاتية، تنتفي حقيقتها عندما تتحول إلى تجربة موضوعية مُتاحة في المُحيط الحسّي؛ بحيث يمكن إدراكها، أو إدراك نتائجها بالحواس الظاهرة. لذلك فإن ما وصلنا من التوراة حول رؤية موسى وجمْع مِمَن معه للرب، كحقيقة موضوعية حسّية، لا يتعدى كونه خرافة، هي أقرب إلى الوثنية من قربها إلى الحقيقة الإلهية: "ثمَّ صعد موسى وهرون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ بني إسرائيل، فرأوا إله بني إسرائيل وتحت قدميه شبه رصيف من الياقوت الأزرق، نقي كالسماء ذاتها. ولكنه لم يَمدَّ يده عليهم لأنهم رأوه. ثمَّ أكلوا وشربوا معا"[5]. في حين نقرأ في القرآن، بأن موسى لم يتمكن من رؤية ربه، وليس هناك ما يُؤكد بأن الأمر يتعلق برؤية حسّية أو جماعية، مُقارنة بما وَرَدَ في التوراة. إذ تقول الآية القرآنية: {قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ}[6]. وبالتالي، فلا بُدَّ من أن الأمر يتعلق بتجربة ذاتية، لا يُمكن فهم حدوثها، إلا عبر رؤيا باطنية؛ فالذي {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[7]، ليس بشيء مما نعرف أو نتخيَّل، لكي يُمكن أن تحدَّه جهة أو مكان، أو لكي يُمكن إدراكه بالحواس. ذلك الذي {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ}[8]، هو أقرب إلينا من حواسنا وأنفاسنا {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}[9]. بهذا المعنى، يُمكن الإيمان بالله وبوحيه بضمير نقي، لا الإيمان بوثن؛ لمُجرَّد مُدارة

(1) - البقرة: 253.
(2) - النساء: 164.
(3) - الأعراف: 143.
(4) - الشورى: 51.
(5) - الخروج 24: 9-11.
(6) - الأعراف: 143.
(7) - الشورى: 11.
(8) - الأنعام: 103.
(9) - ق: 16.

مخاوفنا، عبر السعي إلى فهم النصوص المُقدَّسة بحرفها فحسب.

وأما عن الإشكالية فيما وصلنا من نصوص العهد القديم، فالأمر لا يقتصر على إله يُمكن رؤيته وتكليمه حسّيا فحسب، بل إنه إله يجوع ويأكل ويشرب، لا بل يُمكن مُصارعته وصرعه كذلك؛ إذ نقرأ في سفر التكوين، بأن الرب مرَّ على إبراهيم في خيمته، وكان الرب واحدا من ثلاثة رجال، حيث خرج إبراهيم للقائهم، ثمَّ سجد أمامهم وعرض عليهم ماء لكي يغسلوا أرجلهم، وكسرة خبز لكي يسندوا بها قلوبهم قبل إكمال سفرهم. ولما قبلوا دعوته، أمر زوجته سارة بأن تعجن دقيقا أبيضا وأن تخبز أرغفة، ثمَّ اختار عجلا مُسمَّنا وأسرع إلى تهيئته بجانب بعض الزبدة واللبن، ووضعه أمام الضيوف الذين أكلوا مما أعدّ لهم. وليحصل إبراهيم بالمُقابل على وعد منهم، بأن يكون له ولد من امرأته سارة، على الرغم من أن الزوجين كانا شيخين متقدمين في السن.[1] كما نقرأ في نفس السفر تحت عنوان: "صراع يعقوب مع الله"، بأن يعقوب قد رأى الله وجها لوجه على هيئة رجل، فتصارعا حتى مطلع الفجر، إلى أن كانت الغلبة ليعقوب في النهاية: "وبقي يعقوب وحده، فصارعه رجل حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقوى على يعقوب في هذا الصراع، ضرب حُقَّ وِرْكِه فانخلع. وقال ليعقوب: طلع الفجر فاتركني. فقال يعقوب: لا أتركك حتى تباركني. فقال الرجل: ما اسمُك؟ قال: اسمي يعقوب. فقال: لا يُدعى اسمك يعقوب بعد الآن بل إسرائيل، لأنك غالبت الله والناس وغلبت. وسأله يعقوب: أخبرني ما اسمُك. فقال: لماذا تسأل عن اسمي، وباركه هناك. وسمَّى يعقوب ذلك الموضع فنوئيل، وقال: لأني رأيتُ الله وجها إلى وجه ونجوت بحياتي"[2].

ولذلك فإنه من العسير أحيانا أن يتسع المجاز أو مفهوم الخيال العرفاني، إلى درجة القدرة على تقبُّل أو تأويل بعض نصوص التوراة التي تصف الله بصفات بشرية بحتة، وهي نصوص كثيرة. كما أنه من العسير كذلك، التحقق من كون تلك النصوص جزء أصيل من التوراة، أم أنها مُضافة إليها في فترة تاريخية لاحقة. وأما عن النصوص التي تتفق في كل من التوراة والقرآن حول بعض السرديات؛ كالحديث عن ألواح الشريعة التي منحها الله لموسى: "وقال الرب لموسى: اصعد الجبل إليَّ وانتظر هناك حتى أعطيكَ لوحي الحجارة وعليهما

[1] - التكوين 18: 11-1، بتصرُّف.
[2] - التكوين 32: 31-25.

الشريعة والوصايا"[1]. ما يقابله في القرآن: {وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا}[2]، ففي الحقيقة أن تلك الألواح لا يُمكن أن يكون المقصود بها مُجرَّد ألواح مادية، وإنما لا بُدَّ أن تكون أقرب إلى المعاني المُجرَّدة، من قربها إلى المواد الحسّية التي تحتوي على حروف. وإلا فكيف لتلك الألواح التي تلقاها موسى، أن تتسع لأن يُكتَب فيها موعظة وتفصيل حول جميع الأشياء، كما وَرَدَ في القرآن مثلا! ومن ثمَّ، لو كانت تلك الألواح ألواحا مادية آتية من الله، ويُمكن إدراكها بالحواس، فمن العجب كل العجب، بأن لا يحميها الله من التلف، وأن لا تكون موجودة إلى يومنا هذا، لا وبل إلى أبد الآبدين؛ لأنها لا بُدَّ أن تكون مصنوعة من خامة خالدة تُعاند الفناء والتغيير!

وأما عن مبدأ تنزيل الله لأشياء مادية حسية من السماء، فعلى الرغم من إيماننا بأن الله على كل شيء قدير، ولكن لو كان هناك نبي ما، قد خرج إلى الناس ليخبرهم، بأن الله قد منحه هدية مادية يُمكن إدراكها بالحواس؛ كسيف مُرصّع بالجواهر، أو لباس من حرير منسوج بخيوط الذهب، أو كتاب مُقدَّس مصنوع من مادة ما مِمَّا نعرف، ويحتوي كذلك على كلام يمكننا قراءته وفهم معناه. فمن الطبيعي ألا يُصدِّق ذلك النبي أي عاقل؛ وذلك ببساطة، لأن عالم الغيب لا يُمكن أن يحتوي على أي مواد، أو أن عالم الإدراك الخالص المُطلق، لا يُمكن أن يحتوي على مُدرَكات حسّية. وكذلك فإن نقل موجودات عالم الغيب إلى عالم الشهادة، هو ليس معجزة إلهية، وإنما هو مُجرَّد خرافة. وبالتالي فإنه من العبث مثلا، أن يقوم أحد بتفسير آيات القرآن: {كِتَابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ}[3]- {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ}[4]، على أن ذلك يعني بأن الله قد أنزل على نبي الإسلام كتابا ماديا من السماء، بالمعنى المكاني الحسّي. ولذلك نميل إلى الاعتقاد بأن ألواح موسى التي وَرَدَ ذكرها في التوراة والقرآن، هي أقرب في ماهيتها إلى ماهية اللوح المحفوظ؛ بمعنى أنه يتم تلقي محتوى معانيها عبر الوحي، لا تلقيها كخامة مادية حسّية؛ فاللوح المحفوظ كذلك، لا يُمكن أن يكون مُجرَّد نصوص بشرية مُقيَّدة بمجموعة أحرف وكلمات أو لغة بعينها، قابلة للقراءة لكل من يستطيع أن يتهجى، وكأن اللوح المحفوظ قد وُجِدَ بعد وجود اللغة العربية مثلا.

---

[1] - الخروج 24: 12.
[2] - الأعراف: 145.
[3] - الأعراف: 2.
[4] - ص: 29.

وبالتالي فإن اللوح المحفوظ لا يُمكن أن يكون موجودا، إلَّا على هيئة معانٍ في بحر الذات الإلهية، ولا يُمكن كذلك أن يكون له وجود مادي، كما قد يعتقد البعض؛ إذ أن مُجرَّد اعتقادنا، بأن له صياغة حرفية ثابتة ومُحدَّدة مِمَا نعرف، فهذا يعني إقرارنا بأن له وجودا ماديا، مع أننا نؤمن سلفا، بأنه موجود في عالم الغيب المُجرَّد من المادة أصلا! فإذا سلمنا بأنه عبارة عن مادة، فذلك يعني أن له وجودا موضوعيا، ولكن ذلك يتطلب وجوده في مكان مُحدَّد، ومن ثمَّ نقله فيزيقيا من مكان لآخر؛ كمن يقول بأن الله وجودا ماديا، يشغل من خلاله حيزا مكانيا مُحدَّدا في زمان مُحدَّد، وحاشى الله من ذلك التشبيه.

وبالتالي، فإننا نفترض بأن أمر جبريل للنبي مُحمَّد بأن يقرأ عند بدء تلقي الوحي، ليس له علاقة بقراءة نصوص مخطوطة في اللوح المحفوظ كما ذهب البعض، ولا علاقة له بأمّية النبي من عدمها، وإنما يتعلق بقراءة إشارات إلهية مُبهمة في خامتها الأصلية، بحيث كان يتوجب على النبي معالجتها بغية تلقي رموزها. أو أنه يتعلق برموز قد وردته، وكان يتوجب عليه مُحاولة تأويلها وفهمها، أو بكليهما معا. بحيث كان النبي عاجزا في البداية عن التعامل مع تلك الإشارات أو تلك الرموز، فجاءه الأمر ثلاثا بأن يقرأ لغة الوحي. ومن ثمَّ، كان النبي قد أفلح في مُعالجة ما ورده من الغيب بعد ذلك؛ حيث كان يقوم بِحَدْسه، ثم تأويل مغزاه، ثُم صياغته إلى نصوص بشرية حسب افتراضنا في هذا السياق. وبالتالي، فإنه من غير المعقول في سياق مفهوم الوحي، أن يكون جبريل قد عرض على النبي نصوصا جاهزة تحتوي على مُجرَّد كلمات بسيطة مما نعرف مثلا، ثم أمره بأن يقرأها، ولتحصل المعجزة بعد ذلك، لمُجرَّد تهجّي النبي الأمي لكلمات تلك النصوص بحرفها. وأما عن افتراض بأن المَلَك المرئي باطنيا "في حضرة الخيال"، كان يحمل بيده لَوْحا فيه كتاب، كما أوردنا من احتمالات وحي المَلَك، فليس هناك ما يشي، تبعا لمفهوم الوحي ذاته، بأن اللوح أو الكتاب قد يحتويان على مُجرَّد كلمات أو نصوص يسيرة القراءة والفهم باللغة التي نعرفها. علاوة على أنه لم يَرِد في سورة العلق مثلا، أي شيء حول فحوى تلك النصوص المُفترضة، التي كان مطلوبا من النبي قراءتها، بل اقتصرت السورة على أمر من جبريل وخطاب منه، وخُتِمت كذلك بأمر جبريل للنبي، بأن يسجد ويقترب: {كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ}[1]. وكأنه يأمره بأن يتحرّر من الإنسان المتأصل فيه، وأن يُسلِم كيانه قاطبة لله، وذلك خلافا للتفاسير التقليدية لتلك السورة.

[1] - العلق: 19.

ثمة مرويات في الإسلام تُؤكد ما ذهبنا إليه، حول أن نصوص القرآن هي نتاج وحي لمعانٍ إلهية، لا نتاج قول إلهي حرفي. وبالتالي فهي نصوص مرنة في قالبها، أو على الأقل، كان يتمّ التعامل معها كذلك في حقبة النبوة. لا كما قد يفهم البعض الآية القرآنية: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ}[1]، على أن القرآن هو نص أزلي مسطور بحرفه بقالب ثابت في عالم الغيب؛ إذ نُقل عن النبي مُحمَّد بأنه لم يكن يهتم دائما بتفاصيل الكلام الحرفي لنصوص القرآن، تبعا لما رُويَ مثلا في حديث مُتفق عليه، بأن عُمر بن الخطاب وهشام بن حكيم تجادلا حول قراءة سورة الفرقان؛ إذ كان كل منهما قد سمعها من النبي بشكل يختلف عمَّا سمعه الآخر في حروف كثيرة. حتى أن عُمر بن الخطاب كَذَّب هشام بن حكيم، لزعم الأخير بأنه كان قد سمعها من النبي. ولمَّا احتكما إلى النبي مُحمَّد، وعرض كل منهما قراءته تبعا لما سمعها من النبي نفسه، قال النبي لكل منهما: "هَكَذَا أُنْزِلَتْ"، وذلك على الرغم من اختلاف القراءتين. ثُمَّ أضاف: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ".[2]

في هذا السياق، وَرَدَ في كتاب "تاريخ القرآن" نقلا عن الطبري: "يُروى عن الصحابي أنس بن مالك، أنه تلا من سورة (المُزمِّل: 6) بدلا من (أقوَمُ) كلمة (أصوَبُ). وعندما اعترض بعضهم على ذلك، قال: أقوَمُ وأصوَبُ وأهيأ واحدة. ومثل هذا التسامح نجده في المأثور: إن القرآن كله صواب، ما لم يجعل رحمة عذابا، أو عذابا رحمة. أو الرواية بأن النبي تركَ للكُتَّاب الاختيار بين الخاتمات الشكلية للآيات؛ مثل عزيز حكيم، أو سميع عليم، أو عزيز عليم"[3].

وحول ترك النبي لكُتَّاب الوحي الاختيار في ختم بعض الآيات، من دون أن يشغله القالب اللفظي لبعض الكلمات، ما دام المعنى المرجو واحد، فثمَّة حادثة شهيرة كانت سببا في رِدَّة "عبد الله بن سَعد بن أبي سَرْح"، أحد كُتَّاب الوحي؛ حيث كان يعتقد على ما يبدو، بأن الله يقول وحيه للنبي بالحرف، ولكنه ما لبث أن عاد للإسلام، بعد شفاعة أخيه في الرضاعة عثمان بن عفَّان. وتلك المروية كانت قد وردت في أمهات كُتب التفسير، مما يمنحنا سندا قويا للاستشهاد بها في سياق ما نرمي إليه.

---

[1] - البروج: 22-21.

[2] - صحيح البخاري: 6936 - صحيح مُسلم: 818، بتصرُّف.

[3] - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 545.

إذ ذكر الإمام الطبراني في "تفسير القرآن العظيم"، نقلا عن الطبري وغيره، بأن عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح "كان يكتب للنبي صلَّى الله عليه وسلَّم القرآن الذي ينزل عليه في بعض الأحيان، وكان إذا أملَى عليه النبي صلَّى الله عليه وسلَّم: (أن الله عزيز حكيم) كتب من قَلبِه: (أن الله غفور رحيم) وقال: هذا وذاك سواء. فلما نزلت الآية التي في سورة قد أفلح: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ} إلى قوله تعالى: {فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا} ثمَّ أملاها رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم. فلما أملى عليه قوله: {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ} عَجِب عبد الله بن سعد من تفصيل خلق الإنسان، فجرى على لسانه: فتبارك الله أحسن الخالقين، فقال صلَّى الله عليه وسلَّم: أُكْتُب، هكذا أُنْزِلَ عليَّ، فشكَّ عبد الله حينئذ وقال: لَئِنْ كان مُحمَّد صادقا، فقد أُوْحِيَ إليَّ كما أُوْحِيَ إليه، ولَئِنْ كان كاذبا، فلقد قُلتُ كما قال"[1].

ونقل الطبراني في رواية أخرى عن ابن عباس: "كان عبد الله بن أبي سَرْح يكتب لرسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فأملى عليه هذه الآية، فلما بلغ إلى قوله {آخَرَ} خطر بباله (فتبارك الله أحسن الخالقين) فلما أملاها عليه النبي صلَّى الله عليه وسلَّم كذلك، قال عبد الله: إن مُحمّدا نبي يُوحى إليه، وأنا نبي يوحى إليَّ"[2].

ونقل "البلاذري" كذلك عن "الواقدي" في كتاب "فتوح البلدان": "وأول من كَتَبَ له من قريش، عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح، ثمَّ ارتدَّ ورجع إلى مكة، وقال لقريش: أنا آتي بمثل ما يأتي به مُحمَّد. وكان يُملي عليه (الظالمين) فيكتب (الكافرين) يُملي عليه (سميع عليم) فيكتب (غفور رحيم) وأشباه ذلك"[3].

(1) - الإمام سليمان بن أحمد الطبراني: "تفسير القرآن العظيم"، المُجلد الرابع، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص 298. والأمر يتعلق بالآيات 12-14 من سورة المؤمنين: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}.

(2) - المصدر نفسه، المُجلد السابع، ص 144-145.

(3) - أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري: "فتوح البلدان"، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، المُختار من التراث العربي 70، دمشق 1997، ص 538-539.

وفي "تفسير الكشّاف" للزمخشري: "رُوي أن عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح، كان يكتب للنبي صلّى الله عليه وسلّم، فنطق بذلك قبل إملائه، فقال لهُ النبي صلّى الله عليه وسلّم: اكتب هكذا نزلت. فقال عبد الله: إن كان مُحمَّد نبيا يُوحى إليه، فأنا نبي يوحى إليَّ، فلحق بمكة كافرا، ثمَّ أسلم يوم الفتح"[1].

في مروية أخرى تصبّ في نفس السياق، نُقِل عن زيد بن ثابت بأن النبي كان يقوم بتعديل نصوص الوحي، تبعا لما تقتضيه مُتطلبات الواقع العملي. إذ يقول: "كنتُ إلى جنب رسول الله، فغشيته السكينة، فوقعتْ فخذه على فخذي، حتى خشيتُ أن ترضّها، ثمَّ سري عنه فقال: اكتُب فكتبتُ في كتف: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ} فقال ابن أم مكتوم، وكان أعمى: يا رسول الله، وكيف بمن لا يستطيع الجهاد من المؤمنين؟ فغشيته السكينة كذلك، ثمَّ قال: اقرأ يا زيد، فقرأت: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ}[2]"[3].

ثمَّة من يحاول توظيف تلك المرويات للتشكيك بحقيقة الوحي، أو للتأكيد على عبثيته. أما نحن فنفعل العكس، إذ نسعى مُخلصين لإنصاف تلك الظاهرة الروحية الفريدة؛ سواء مِن تشكيك مَن يدَّعون العلم بزيف ظاهرة الوحي قاطبة، أو من ضيق أفق من يدَّعون امتلاك اليقين، عبر عبادة الحرف. ولكِلا الجانبين نقول: بأن الوحي تبعا لما نفهمه، هو ضرب من الاستسلام أو "إسلام" الأنا، لقوة لا يمتلك المُتلقي في حضرتها أي حيلة، سوى الامتثال: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ}[4]، فيتلاشى وجوده أمامها، بحيث لم يعد النبي يمتلك "أنا" واعية، لكي يعتصم بها مما يَرِده، فيُصبح مُنفعلا بالكلية، قبل أن يعود إلى التَمَاس مع أناه الفردية، وليُصبح فاعلا، فيما انفعل به؛ عبر صياغة وهيكلة فحوى الوحي الذي ورده، عندما لم يكن. وفي ذلك يقول ابن عربي: "فيا أيها الولي، إذا زعمتَ أن الله أوحى إليك، فانظر في نفسك في التردد أو المُخالفة، فإن وجدتَ لذلك أثرا بتدبير أو تفضيل أو تفكُّر، فلستَ صاحب وحي. فإن حكم الله عليكَ وأعماكَ وأصَمَكَ، وحال بين فكركَ وتدبيركَ، وأمضى حكمه فيكَ، فذلك هو الوحي،

[1] - تفسير الكشّاف، مصدر سابق، ص 705.
[2] - النساء: 95.
[3] - تفسير الكشّاف، مصدر سابق، ص 254-255. انظر كذلك، صحيح البخاري: 4592، وسنن أبي داود: 2507.
[4] - الحجر: 94.

وأنتَ عند ذلك صاحب وحي"[1].

ولكن، حتى لو كانت كلمات الوحي الآتية من عالم الغيب، تنساب على لسان النبي من غير إرادة منه، أو كانت تُلقى في فمه من غير تدبير شعوري واعٍ منه، فما زال هو الذي يقوم بهيكلتها وصياغتها بلغته وبمفردات بيئته وضمن حدود اتساع معارفه وتجاربه وميوله المُسبَقة، وبالتوافق مع ما تراكم في نواة وجوده الشخصي، أو في لاشعوره الفردي منه والجمعي، من أمنيات ومخاوف ورغبات، ولولا ذلك لكان وحي الأنبياء مُتطابقا كما كررنا سابقا. أما عن اشتراك وحيهم بملامح أساسية مُشتركة كفحوى الوصايا العشر مثلا، فلا ننسى بأن اللاشعور الجمعي لجميع البشر يشترك في جذر واحد، علاوة على أن تكوينهم واحد، وميولهم العميقة واحدة كذلك. ولكن مهلا، هل يُمكن أن يُفهم من قولنا، بأن الوحي ذاته نابع من غرائز ورغبات ومخاوف الأنبياء؟ بالتأكيد ليس هذا ما نعنيه، لأننا نؤمن ونعي تماما، بأن منبع الوحي بخامته الأولية هو ليس شخص النبي، وإنما مصدره الروح الكلي، الذي يتصل روح النبي به. والروح الكلي ليس له غرائز وأهواء، أو مخاوف ورغبات، وهذا الأمر مُثبَت فلسفيا حول مفهوم المُطلق، ومُتَيَقن عرفانيا عند أهله. وبالتالي فإن مصدر الوحي الإلهي هو الروح وليس النفس، لمن أدرك الفرق.[2] ولو كان الوحي متأتيا من النفس البشرية، أو من اللاشعور الكامن فيها، لكان وحيا شيطانيا؛ تبعا للمفهوم الديني لتمايز الوحي الإلهي عن الوحي الشيطاني، أو لتمايز الرؤى عن أضغاث الأحلام مثلا. وبذلك فنحن لا نشكّ في هذا السياق، بأن الوارد هو من الله، ولكن لا يُمكننا التسليم بحيادية شخص النبي وبتحييد ميوله المُسبقة، عند صياغة ذلك الوارد؛ ذلك أن الرسائل الإلهية "المُطلقة"، لا بُدّ من إسقاطها على منظومة بشرية "نسبية"، لكي تتجلى وتكتسب الصفات القابلة للإدراك البشري. وبدون تلك المنظومة، سوف تبقى إشارات الله مُعلّقة في العالم المُطلق، وما هو مُطلق، لا يُمكن الإحاطة بماهيته أو تحصيل معرفة عنه. وبالتالي، فإن رسائل المُطلق تبقى مجهولة تماما لعامة البشر بخامتها الحقيقة، على الرغم من مُحاولة الأنبياء ترجمتها أو تأويلها، عبر صياغتها بقالبهم البشري، إلى لغة يفهمها الناس.

---

[1] - الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص 78.

[2] - بغية تلمّس الفارق بين مفهومي النفس والروح، انظر مثلا اجتهادنا حول هذا الأمر، في روايتنا الفلسفية ذات الطابع الصوفي: "الحج إلى الحياة"، ببلومانيا للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2020، فصل: "أحرار بإرادتنا أم عبيد لإرادة الله"، ص 54-47. انظر كذلك ص 168-167.

لتبسيط مفهوم ما تناولناه، يُمكننا كذلك تشبيه الوحي، باستحضار غيث سخي ينزل على الأنبياء نزولا حُرًّا من سماء ذواتهم، حيث لا ملجأ لهم منه ولا ملاذ. ثمَّ ليمتلئ وعاء كل نبي، بما تيسر من الغيث، لكي يُذيق طعم السماء للعطاشى من أمته. أما ماء الوعاء، فهو ماء رباني لا ينفذ، وهو أشبه بسائل سحري قد يخرج منه عجائب، لا يعرفها أو يتجرأ على استحضارها، إلا من ثابروا على نهج الأنبياء. وأما العامة من الناس، فما لبثوا أن تعففوا عن الماء لجهلهم بوجوده، أو أهدروه وأخذوا يُقدِّسون الوعاء، ثم راحوا يجتهدون في فهم مُراد الله من تنزيله. مع أن الوعاء من النبي، ولم ينزل من السماء سوى ماء قابل للتماهي بأي وعاء. أما عن ضرورة وجود الوعاء، فذلك لكي يحتوي الماء فحسب، لا لأنه ضرورة بذاته. وبالتالي، فإن لوجود الوعاء ضرورة منطقية في هذا السياق، لا ضرورة مُطلقة؛ لتقييد أرواح أهل الأرض، أو لتأديب من يمتلكون القدرة على تلقي الغيث، عبر خبرة فردية مُباشرة، يتذوقون من خلالها طعم السماء، بدون واسطة وعاء بعينه، كما حصل لبعض أهل العرفان عبر التاريخ الإسلامي، والذين قوبلوا بما لا يُحمَد عقباه، لمُجرَّد أنهم أعلوا قيمة الماء على الوعاء. هنا تكمن الأزمة في الشريعة؛ بحرفها وطقسها وكافة حدودها وتفاصيلها، عندما يتم فهمها بأنها ضرورة لذاتها، في كل زمان ومكان. في هذا يقول من صار قلبه قابلا كل صورة: "والحق الذي هو حق في نفس الأمر، وراء كل مُعتقَد، لا بل هو صورة كل مُعتقَد"[1].

ثمة حديث نبوي، نجده لا يبتعد كثيرا عن سياق ما أوردنا، بالتساوق مع ما سنورد بعده؛ حول تفاوت أفهام الناس في توظيف الدين، ولو كان حديثا قابلا لتأويلات عدَّة. حيث وَرَدَ في الحديث بأن ما أُنزل على النبي، هو أشبه بماء السماء، الذي يجب توظيفه عبر الاستفادة أو الإفادة منه، لا عبر هدره وتجاهل خصائصه: [إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِيَ اللَّهُ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ، كَمَثَلِ غَيْثٍ أَصَابَ أَرْضًا؛ فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ طَيِّبَةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ، فَأَنْبَتَتِ الْكَلَأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ. وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبُ[2] أَمْسَكَتِ الْمَاءَ، فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ، فَشَرِبُوا مِنْهَا وَسَقَوْا وَرَعَوْا. وَأَصَابَ طَائِفَةً مِنْهَا أُخْرَى، إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ[3]؛ لَا تُمْسِكُ مَاءً، وَلَا تُنْبِتُ كَلَأً...][4].

[1] ـ الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 540.

[2] ـ الأرض القاحلة التي لا ينبت فيها الكلأ، ولكنها تُمسك الماء في هذا السياق، لكي ينتفع به الآخرون، وبالتالي فهي بمثابة الوعاء.

[3] ـ الأرض المُستوية، التي يتم وصفها في هذا السياق، بأنها لا تنتفع بالماء ولا تُمسكه لينتفع به الغير.

[4] ـ صحيح مُسلم: 2282.

وبالتالي، فلكي نُنصف التجربة المُحمَّدية من تداعياتها التي خرجت عن سياق فحواها إلى حد التضاد. ولكي نقي أنفسنا والإنسانية كذلك، مما فاض عمَّا نحتمل، من ماء سحري عجيب، بات هدره يُغرقنا، وبات جهلنا بخصائصه يضنينا من الظمأ في آن، فلا بُدَّ من السعي إلى تقنين الإيمان وتقييد جموحه، مُقابل إطلاق العرفان، وما يتبع ذلك أو يُرافقه من مفاهيم فلسفية للدين وللذات الإلهية، بغية إخضاع الإيمان لمحكمة العقل ولقوانينه، لكي يتسلح بمناعة المنطق ويتأطَّر بإطاره. ولكي يبقى أقرب إلى الوجدان من قربه إلى الغرائز، وأقرب إلى البرهان الفلسفي مثلا، أو المُعايشة الصوفية والكشف اليقيني العرفاني، من قربه إلى الوثنية أو الدعشنة. وكنتيجة لذلك، لا بُدَّ من التحرر من سطوة الحرف في النصوص المُقدَّسة، عبر فهم ماهية الوحي، على أنه ثمرة تشارك إلهي وبشري، حيث تمفصل الإلهي والبشري في تجربة مُشتركة مُتداخلة، أفرزت لغة قرآنية. هي ليست لغة إلهية خالصة ولا هي لغة بشرية بحتة؛ كمزيج الماء والعسل إذا اختلطا وتجانسا، فأنتجا مُركَّبا جديدا يحتوي على صفات الماء وعلى طعم العسل. ولكنه في الحقيقة ليس بماء نقي صرف، ولا هو بعسل خالص. وكذلك فإن القرآن مزيج مُبارَك بَيْن بَيْن، أو أنه "خطاب برزخي"[(1)]، كما يصفه ابن عربي، بحيث أن حاله حال مقام الأنبياء؛ إذ يتموضع في برزخ ما بين الإلهي والبشري، أو ما بين المُطلَق والنسبي، فلا هو قول إلهي تماما، ولا هو قول بشري فحسب. أو أنه قول إلهي في خامته، وبشري في قالبه.

أما الخامة، فهي الجوهر المقدس الثابت الذي يكمن ما وراء حروف النص القرآني، والذي يمكن تسميته بروح القرآن المُقتَبَس من ذات الله عبر التجربة المحمدية. أو أنه هو التجربة المحمدية ذاتها؛ حيث التقى النبي بربه، عبر غيابه عن نفسه وحواسه وإدراكه وكيانه قاطبة، حتى لم يتبقَ منه سوى روح خالصة، فذابت في بارئها، ثم لم يبقَ سوى الله. ولكن تلك الرؤية المَهولَة هي معايشة عصية على الوصف، لأن مسرحها هو ما وراء وما فوق الطبيعة التي يعرفها الأحياء. وهي كذلك تجربة غير قابلة للنقل بخامتها الأصيلة، ولا هي قابلة للبوح، بكافة خفاياها، لأن ذلك ما لا يستطيع عامة الناس فهمه أو تقبله، كونه يخرج عن دائرة تصورهم وإدراكهم واستيعابهم، وعن كل ما هو طبيعي أو عادي أو مألوف. وهنا تكمن معاناة الأنبياء والقديسين والمتصوفين، وذلك بسبب عجزهم عن شرح ما لا يمكن شرحه عقلانيا. هذا ما يحاول التعبير عنه العارف بالله "ابن عطاء الله السكندري"، حيث يقول: "إن سَألَنَا الناس بلغة

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 509.

دارجة، أجبنا بإشارات وألفاظ مُبهمة، لأن لسان البشر لا يقدر على الإفصاح بمثل هذه الحقيقة السامية التي هي فوق طاقة البشر. أما قلبي فقد عرفها وعرف الغيبة التي غمرت كل أعضاء جسدي"[1].

وأما القالب، فهو النص القرآني، أو صياغة الرسالة الإلهية عبر وعاء شخصية النبي البشرية، وعبر تجاربه ومعارفه وإدراكاته. وذلك ما سيبقى خاضعا للنسبية وقابلا للجدل في فهمه، تبعا لوعي الناس ولِسِعة إدراكهم وتبعا لتقلبات أحوال أزمنتهم وأماكنهم. ولكن بما أن الهُوَّة بين وعي وإدراك وأفهام الناس قد اتسعت، إلى درجة أن صارت تلك الهُوَّة هي المُقدس، أو حيث كاد أن يندثر المُقدس، فلم يعد هناك من سبيل لوأد تلك الهُوَّة، سوى الهجرة من القالب إلى الخامة.

ولكن حتى لا يُساء فهم ما سلف، فإن الهجرة إلى الخامة لا تتنافى بالضرورة، مع الحفاظ على القالب الحافظ لتلك الخامة. وبالتالي لا تعني مُحاولة تحطيم ذلك القالب أو تشويهه، أو التشكيك بقوامه كحقيقة تاريخية، وإلا فكيف لنا أن نصون تلك الخامة عبر الحقب التاريخية المُتعاقبة! علاوة على ذلك، فإن الحكمة في البحث لتحصيل المعارف الكامنة أو لاستنباط المفاهيم المحجوبة، تقتضي محاولة التنقيب في المُحتوى، لا مُجرَّد الانشغال بإتلاف المُحتوي. ونحن هنا نتحدَّث عن محاولات التشكيك بالنصوص القرآنية الموجودة بين أيدينا، من قِبل بعض التنويريين الذين يهوون النبش العشوائي في التراث؛ ليس سعيا لإصلاح الدين، أو إنصاف الموروث، أو تنقية المشهد لمن أراد أن يرى بتجرُّد حسب رأينا، بقدر ما هو اصطياد في الماء العكر، بغية التشويش وذرّ الرمال في العيون، على أمل تخليص المؤمنين من أوهامهم، وبالتالي النهوض بالأمة قاطبة؛ عبر مُحاولة تدمير أُسس إرثها التاريخي وتشويه معالم موروثها الروحاني، أو حتى مُحاولة تفريغه من مُحتواه. بمعنى أن سعي هؤلاء، لا يقتصر على إنكار وجود قيمة عملية للقرآن في هذا العصر فحسب، بل إنهم ينكرون قيمة الموروث الروحاني الإسلامي قاطبة، مُحاولين فصله عن وجداننا وتاريخنا وجذورنا الروحية والحضارية والإنسانية. ولا أرى فرقا شاسعا في هذا السياق، سواء كنا عربا أم عجما، مسلمين أم مسيحيين أم غير ذلك، كون ذلك الإرث هو مِلك للإنسانية جمعاء، وإلا لما انشغل الكثير من المستشرقين بالقرآن، لدرجة أنهم

[1] - نقلا عن: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مصدر سابق، ص 468.

باتوا مرجعا لنا في سياقات عدة. وأما منفَذ هؤلاء التنويريين لإثبات ما يسعون إليه، فهو بعض الحقائق التاريخية المُتعلقة بجمع القرآن، وكذلك تعدُّد المصاحف في السنوات العشرين التي تَلَت وفاة النبي، قبل أن ينتهي الجدل حول تعدُّد الحرف القرآني، بإتلاف جميع النُسخ الأخرى، واعتماد ما تم تسميته بمُصحف عثمان. علاوة على قضية تنقيط القرآن، التي حدثت في وقت مُتأخر، حيث كانت بعض كلماته قبل ذلك تحتمل معان عدَّة. وبالتالي فإن نظرية هؤلاء، تقوم على أن القرآن الموجود بين أيدينا، هو قرآن آخر ليس له علاقة أكيدة وواضحة، بما نقله كتبة الوحي عن النبي، ولا بالوحي الذي كان يَرِد على النبي، مُستندين في ذلك، على أن القرآن قبل أن يستقر على صيغته الحالية، كان قد مرَّ بسلسلة طويلة من الإجراءات التي لا بُدَّ أنها قد غيَّرت فيه شكلا ومضمونا.

وأما عن تلك السلسلة من الإجراءات، ففي الحقيقة أن القرآن تبعا لما تمَّ تناقُله فعلا، كان قد تمَّ جمعه بعد وفاة النبي، حيث كانت آياته مكتوبة بالاستعانة بأكثر من عشرة أنواع من المواد كما يُرجَّح؛ كالبرديات وجريد النخل والألواح والخزف وقُطع الأديم وقُطع الجلد والعِظام، إلى ما هنالك، علاوة على جمعه من صدور الناس، الذين كانوا يحفظون آياته عن ظهر قلب، إلى أن أشار عُمر بن الخطاب إلى الخليفة أبي بكر، بضرورة جمع نصوص الوحي. ثمَّ ليُكلَّف زيد بن ثابت بتلك المُهمة، التي قد تكون استمرت بعد وفاة أبي بكر، حيث وصل المُصحف إلى خَلَفه عُمر بن الخطاب، والذي أوصى بدوره، بتسليم المُصحَف إلى ابنته "حفصة" أرملة النبي.[1]

في عهد الخليفة عثمان، كانت قد تعدَّدت المصاحف، التي لم تكن تتطابق بحرفها ولا بترتيب أو عدد سُوَرها؛ ذلك أن السُوَر كانت تُدمَج أو تُفصل عن بعضها، بين مُصحَف وآخر، في بعض الأحيان. وكانت المصاحف تتمايز عن بعضها، تبعا لأسماء جامعيها أو مقتنيها؛ فعلاوة على مُصحف "حفصة" السالف الذِكر، كان ثمَّة أربعة مصاحف شهيرة، هي مصحف "أُبَيّ بن كعب"، ومصحف "عبد الله بن مسعود"، ومصحف "أبو موسى الأشعري"، ومصحف "المقداد بن الأسود"، علاوة على الاعتقاد بوجود نُسخ أخرى نُسبَت إلى عليّ بن أبي طالب، أو عائشة زوج الرسول، أو مصاحف أخرى لم تكن مشهورة،

[1] - انظر مثلا تاريخ القرآن، مصدر سابق، فصل: جمع القرآن، ص 299-240.

أو أنه مشكوك في أمرها. وكان مِمَا دفع الخليفة عثمان إلى الأمر بتوحيد المصاحف، أنه حدث أثناء الحملات لفتح أرمينيا وأذربيجان، خلافا بين الجُند حول النص الحرفي الصحيح للقرآن؛ بحيث كان السوريون يتبعون نسخة ابن كعب، أما الكوفيون، فكان مرجعهم نسخة ابن مسعود، بينما كان أهل البصرة يعتمدون نسخة الأشعري، في حين كان أهل حمص يرجعون إلى نسخة ابن الأسود. فلما بلغ أمر الخلاف بين الجُند، إلى الخليفة عثمان، أمر بإيجاد نُسخة معيارية مُوحَّدة، لتكون مرجعية ثابتة للمسلمين في جميع الأقطار. وبناء على ذلك، أقام الخليفة لجنة لإنجاز تلك المُهمة، كان من أعضائها "زيد بن ثابت"، إضافة إلى ثلاثة أشخاص من ثُقاة قريش، هم "عبد الله بن الزبير"، و"سعيد بن العاص"، و"عبد الرحمن بن الحارث"، ليكون مُصحف "حفصة" الذي كان قد جمعه زيد بن ثابت، بمثابة الأساس لصياغة المصحف النهائي، الذي بقي مُعتمدا بحرفه، منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا.[1]

فيما يتعلق بتعدُّد المصاحف وعدم تطابقها الحرفي قبل مصحف عثمان، تلك القضية التي كان قد استغلها بعض "التنويرين الفوضويين" تبعا لما أشرنا، وذلك للدخول إلى تقويم وجدان المسلمين عبر الباب الخطأ. وهذه القضية قد تكون خارج سياق بحثنا لفهم ظاهرة الوحي، كونها قضية تاريخية لاحقة على التجربة المُحمَّدية ذاتها. ولكن مع ذلك، فالقضية مشمولة في رسالة نسعى إلى إيصالها؛ سواء من باب الحفاظ على مصداقية موروثنا، بشقَّيه الروحاني والتاريخي، أو من باب سعينا، للتأكيد على عدم عبادة الحرف؛ ذلك أن النبي نفسه كما أسلفنا، لم يكن يهتم لتفاصيل الصياغة الحرفية للآيات، وذلك كي لا يتشاغل الناس بالحرف، فيشغلهم عن المعنى، تبعا لما نفترض. وهذا ما منح المسلمين حينها، هامشا مشروعا من الحُرّية لتنوع وتعدُّد قراءة حروف الوحي، بغية التأمُّل في معناها، لا بغية الانشغال في رسمها. وذلك ما يتفق مع الحديث النبوي سالف الذِكر، بأن القرآن أُنزِل على سبعة أحرف. وأما توحيد المصاحف، فقد كان ضرورة منطقية، لدرء الخلاف حول تعدُّد قراءات عامة المسلمين لدستور دولتهم في ذلك الوقت، لا بغية حصر معاني القرآن في حروف ثابتة يتم تقديسها، كما يحصل في عالمنا المُعاصر مثلا.

وأما عن تلك الاختلافات بين المصاحف، فيُمكن للراصد بتجرُّد، أن يُلاحظ

[1] ـ المصدر نفسه، الفصل نفسه، بتصرُّف.

أن الفرق بين تلك المصاحف، كان على الأغلب، فرقا بسيطا في صياغة بعض الكلمات، أو في صياغة بعض الجُمَل في حالات نادرة، ولكن من دون أن يُعطي ذلك فارقا حقيقيا في المعنى؛ أي أن القرآن هو نفسه في كل الاحتمالات، على الرُغم من وجود اجتهادات فردية مُتفاوتة، لصياغة المعنى الواحد. ذلك التفاوت الذي قد يكون سببه تبني الروايات الشفوية، التي كَثُرَت في مصحف ابن مسعود مثلا، كما نُقِل. مما أفرز مفردات مُتفاوتة عن مُصحف عثمان، الذي اعتمد أساسا على مصحف حفصة، والذي جمعه زيد بن ثابت بمُهمة رسمية. ونورد هنا بعض الأمثلة البسيطة عن نماذج الاختلافات بين بعض المصاحف، كما ورد في كتاب "تاريخ القرآن"[1] مثلا، نقلا عن كُتب الأحاديث والتفاسير والقراءات، ولاسيما ما أورده الطبري والزمخشري في تفسيرهما، وذلك من باب وضع القارئ في الصورة، حول ماهية تلك الاختلافات، لا لسرد كل ما نُقِل حولها، أو للإحاطة بجميع تفاصيلها وحيثياتها، كي لا نذهب بالبحث بعيدا عن سياقه الأساسي. لذلك نُورد هنا بعض الأمثلة فحسب:

فيما يتعلق باختلافات مصحف عثمان عن مصحف "عبد الله بن مسعود"، نورد الأمثلة التالية:

في سورة الفاتحة: 6 {اهدنا} أتت في مُصحف ابن مسعود (أرشدنا).

في سورة البقرة: 20 {يخطف} أتت (يختطف).

في سورة البقرة: 36 {فأزلَّهما} أتت (فوسوس لهما).

في سورة البقرة: 49 {يُذبِّحون} أتت (يقتلون).

في سورة البقرة: 106 {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا} أتت (ما نُنسِك من آية أو ننسخها نجيء بمثلها).

في سورة البقرة: 281 {تُرجَعون} أتت (تُرَدّون).

في سورة آل عمران: 7 {وما يعلم تأويله إلا الله} أتت (إن تأويله إلا عند الله).

في سورة آل عمران: 92 {مِمَّا} أتت (بعضما).

في سورة النساء: 15 {الفاحشة} أتت (بالفاحشة).

[1] - المصدر نفسه، فصل: الصياغات والقراءات غير العثمانية، ص 537-496.

في سورة المائدة: 38 {والسارق والسارقة} أتت (والسارقون والسارقات).

في سورة التوبة: 106 {عليم حكيم} أتت (غفور رحيم).

في سورة يوسف: 36 {أعْصِرُ خمرا} أتت (أعْصِرُ عنبا).

في سورة الشعراء: 20 {الضالين} أتت (الجاهلين).

في سورة الجمعة: 9 {فاسعوا} أتت (فامضوا).

في سورة التكوير: 24 {بضنين} أتت (بظنين).

في سورة الضحى: 5 {ولسوف يُعطيكَ} أتت (ولسيُعطيكَ).

في سورة العصر، نجد صياغة مُختلفة للسورة بأسرها: {وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ}، حيث أتت في مُصحف ابن مسعود: (والعصر * لقد خلقنا الإنسان لخسر * وإنه فيه إلى آخر الدهر * إلا الذين آمنوا وتواصوا بالصبر). وهنا يبلغ الاختلاف أقصاه، ولكن من دون أن نلحظ وجود فارق شاسع في المعنى؛ على الرغم من ملاحظة ركاكة واضحة في صياغة ابن مسعود، تبعا لما وصلتنا؛ سواء من حيث المعنى، أو من حيث الاستساغة العفوية للصياغة.

وكذلك فيما يتعلق باختلافات مصحف عثمان عن مصحف "أُبَي بن كعب"، نورد هنا بعض الأمثلة، كنماذج عن ماهية تلك الاختلافات:

في سورة البقرة: 111 {من كان هودا أو نصارى} أتت في مُصحف ابن كعب (من كان يهوديا ونصرانيا).

في سورة البقرة: 137 {بمثل ما} أتت (بالذي).

في سورة البقرة: 148 {وجهة} أتت (قِبلة).

في سور البقرة: 205 {ويُهْلِكَ} أتت (وليُهْلِكَ).

في سورة البقرة: 280 {ذو} أتت (ذا).

في سورة آل عمران: 21 {ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين...} أتت (ويقتلون النبيين والذين...).

في سورة المائدة: 45 {وكتبنا عليهم} أتت (وأنزل الله على بني إسرائيل).

في سورة الأنعام: 153 {وإن هذا صراطي} أتت (وهذا صراط ربك).

في سورة يونس: 81 {جئتم} أتت (أتيتم).

في سورة الأنبياء: 47 {أتينا بها} أتت (جئنا بها).

في سورة إبراهيم: 41 {ولوالديَّ} أتت (ولأبويَّ).

في سورة الإسراء: 16 {أمرنا مُترفيها ففسقوا} أتت (بعثنا أكابر مُجرميها فمكروا).

في سورة طه: 63 {إن هذان لساحران} أتت (إن ذان إلا ساحران).

في سورة المؤمنون: 20 {تنبت} أتت (تثمر).

في سورة النمل: 82 {تُكلِّمُهُم} أتت (تُنبئهم).

في سورة الجن: 21 {ضرًّا} أتت (غيًّا).

ثمَّة سورتان منسوبتان إلى مُصحف ابن كعب، ليس لهما وجود في مصحف عثمان؛ أو المصحف الرسمي الذي اعتمده المسلمون بعد ذلك، وهما ما أطلِق عليهما سورة الخلع وسورة الحفد، أو الاسم المُختَصر لكليهما: سورتا القنوت، أو ما تمَّ تسميته "دعاء القنوت" أو "دعاء الفجر". ونورِد هنا كلا السورتين، بغية إشراك القارئ في تقييم حقيقة انتمائهما للقرآن:

سورة الخلع: "اللهمَّ إنَّا نستعينكَ ونستغفركَ، ونُثني عليكَ ولا نكفرُكَ، ونخلع ونترُكُ من يفجرُك".

سورة الحفد: "اللهمَّ إياكَ نعبُد ولكَ نصلي ونسجد، وإليكَ نسعى ونحفُد، نرجو رحمتكَ ونخشى عذابكَ، إن عذابكَ بالكفار ملحَق".[1]

في الحقيقة أن أي إنسان يُجيد اللغة العربية، وكان قد سمع مُجرَّد البعض من آيات القرآن، سوف يجزم بأن هاتين السورتين غريبتان تماما عن لغته، ولا تُشبهان أيّاً من آياته أو سوره؛ سواء من حيث الإيقاع أو المعنى، وهما لا تتجاوزان أن تكونا مُجرَّد أدعية ركيكة في صياغتها، قد تمَّ إضافتها إلى سور

[1] - المصدر نفسه، فصل: "السُوَر الخاصة بقرآن أُبَيّ"، ص 265-267.

القرآن. وهذا ما لا يختلف حول فحواه ناقل تلك الآيات المزعومة في كتاب "تاريخ القرآن" حيث يعتقد بأنه لا يُمكن نسب هاتين السُوَرتين إلى الوحي، أو التعامل معهما على أنهما جزء من القرآن، ولا يُمكن حتى أن تعودا إلى النبي نفسه، بل لعلهما كانتا نوع من الدعاء الذي يُستعمل في صلوات القنوت، وبذلك ظنَّ البعض أن هاتين السورتين من مصدر سماوي.[1]

وبذلك يُمكن للمرء أن يُلاحظ، بأن الاختلافات بين المصاحف الشهيرة لم تكن اختلافات ذات شأن، حتى لو وُجِدت اختلافات واضحة، مُقارنة بمُصحف عثمان؛ كاختلاف صياغة سورة العصر لدى ابن مسعود كما أسلفنا. أو كاعتبار الأخير، بأن الفاتحة ليست جزءا من القرآن مثلا،[2] وقد يكون مَرَدّ ذلك، لاعتباره الفاتحة كنوع من الدعاء، الذي يُفتَتَح به القرآن، لا كجزء من الوحي. فيما عدا ذلك من اختلاف الحروف، يُمكن للمرء أن يثق بصحة مُصحف عثمان في مُجمل نصه؛ ذلك أن واضعوا ذلك المُصحف، وبعد التشاور مع "أُبَيّ بن كعب" مثلا في بعض الآيات،[3] كانوا قد نسخوا مُصحف حفصة، أو على الأقل اعتمدوا عليه إلى حدّ كبير. ذلك المُصحف الذي كان أبو بكر خليفة المسلمين قد أمر بجمعه بعد وفاة النبي بفترة ليست طويلة؛ بمعنى أنه كان المُصحف الرسمي للدولة، ولو بشكل غير مُعلن منذ البداية. أما المصاحف الأخرى، فكانت قد جُمعت بدافع الاجتهاد الشخصي، وبإمكانيات ومُوارد أقل كثيرا، عن تلك التي أتيحت لزيد بن ثابت أثناء مُهمته لجمع القرآن، بأمر وتفويض من خليفة المسلمين نفسه في ذلك الوقت. حيث نفترض كذلك، بأن زيد بن ثابت، كان قد اعتمد على المنقول المُدَون، أكثر من اعتماده على المنقول الشفوي، الذي قد يفتقد الدقة الحرفية، حتى ولو حمل المعنى نفسه. علاوة على أن الخليفة عُمَر بن الخطاب، الذي يبدو أن جزء من جمع قرآن "حفصة" قد استمرَّ في عهده، لم يكن يعتمد أيَّاً من الآيات، ما لم يصادق على انتمائها إلى القرآن شاهدان.[4]

وأما عن ادعاءات من ذهبوا إلى أن عدم تنقيط القرآن أثناء تدوينه في

(1) - المصدر نفسه، ص 267-269.
(2) - المصدر نفسه، ص 269.
(3) - المصدر نفسه، ص 533.
(4) - المصدر نفسه، ص 249.

الفترات الأولى، قد أفسح المجال لنوع من التخمين، أو العبث بمكان وضع النقاط على الأحرف؛ كحرف الحاء مثلا، فقد يبقى حاءً (حـ) أو يُصبح جيماً (جـ) أو خاءً (خـ) تبعا لتخمين المدونين، أو ترجيحهم لصحة مكان النقاط، مما قد يُغيّر المعاني تبعا لاجتهاد المُدونين. فذلك نوع من الادعاء العبثي، ذلك أن النُقاط لم تكن تُستَعمل إلا نادرا في المخطوطات القديمة، حتى ولو كانت معروفة قبل العصر الإسلامي. ثمَّ أن الاختلافات الطفيفة بين المصاحف المُتعددة، على الرُغم من تعدُّد مدونيها، تنفي أن يكون لعدم تنقيط القرآن في وقت مُبكر، أي دور في تغيير النصوص ذاتها، أو في حدوث إرباك حقيقي لقراءتها أو فهمها. ولو كان هناك مُجرَّد تخمين بوجود خطر كهذا، لكان قد تمَّ القيام بتنقيط حروف وكلمات الوحي من البداية.

بالتوازي مع الروايات التي أسلفنا ذكرها، والتي كانت تسعى إلى التشكيك بحقيقة الوحي أو بما نتج عنه. ثمَّة رواية مُثيرة للجدل، كانت قد وَرَدَت في بعض كتب التراث، باسم حادثة "الغرانيق"، أو ما تمَّ تسميتها بالآيات الشيطانية؛ وذلك أنه تبعا لما نُقِل، كان النبي بعد أن رأى من عصيان قومه وإعراضهم عنه، قد أراد أن يصل معهم لحلٍ وسط، فتمنى من الله أن يُنزِل عليه، ما لا يُنفِّر قومه منه، لعلَّه يستطيع استمالتهم لدعوته. وبينما كان يتلو سورة النجم علانية، وبلغ الآيات: 19-20: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى} ألقى الشيطان آية على لسانه: "تلك الغرانيق العُلا، وإن شفاعتهنّ لَتُرتَجى". فتكلَّم بها، وقرأ السورة كلها، ثمَّ سجد في آخرها، وسجد وراءه كل من في المسجد من مُسلمين ومُشركين، من قريش وغيرها. ثمَّ ليكون ذلك سببا لإقبال أهل مكة على الإسلام، بسبب ذِكر النبي لآلهتهم، وذلك قبل أن ينقلب الحال في عشية ذلك اليوم، عندما حضَر جبريل ليُعاتب النبي، كونه لم يوحِ له بتلك الآية. فتمَّ نسخها من القرآن، على أن الشيطان قد وسوَسَ بها للنبي، وألقاها في فمه. ثمَّ نزلت الآية: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ}[1].[2]

[1] - الحج: 52.

[2] - انظر مثلا، تفسير الآية: 52 من سورة الحج، في "تفسير الكشَّاف" للزمخشري، مصدر سابق، ص 699. وكذلك تفسير الطبري لنفس الآية. انظر كذلك كتاب: "تاريخ القرآن"، مصدر سابق، ص 89-90.

تلك الرواية المزعومة، لم يُنكر حقيقتها علماء مسلمون فحسب، وإنما شكَّك بصحتها بعض المُستشرقين كذلك، أمثال "آرمسترونغ"، التي اعتبرت أن تلك القصة تتعارض مع الموروث الإسلامي، ومع القرآن نفسه، وبأن مُجمل الروايات التي سُردت حولها، غير مُحتمَلة الحدوث. ثم دأبت على تفنيد أسس تلك الرواية والتشكيك بمصداقيتها، علاوة على إدانتها لإساءة توظيفها في الغرب. إذ تقول: "إن مُسلمين كثيرين يعتقدون أن هذه القصة مشكوك في صحتها، كما يشيرون إلى أنه لا توجد إشارة واضحة إليها في القرآن، وأن ابن إسحق لم يذكرها في التقارير الأولى الموثوق بها من سيرة مُحمَّد. كما أنها لم تُذكَر في مجموعات الأحاديث الكبيرة عن مُحمَّد، والتي جمعها البخاري ومُسلم في القرن التاسع. وحينما يرفض المسلمون شيئا من التراث، فإنهم لا يفعلون ذلك بدافع احتمال التأويلات النقدية لما يرفضون، لكن لعدم كفاية الأدلة. لكن الأعداء الغربيين للإسلام رأوا في القصة مُناسَبة كي يشككوا في مُحمَّد ويبرهنوا على عدم إخلاصه". وتستشهد "آرمسترونغ" على ذلك، برواية سلمان رشدي: "آيات شيطانية"، حيث إن الكاتبة تتحدَّث بنبرة، مُفعمة بالتعاطف مع المُسلمين الذين وجدوا في رواية سلمان رشدي، مُحاولة لتشويه دينهم وقرآنهم، بحيث أن تلك الرواية "قد وُظِّفَت لتبرهن أن الكتاب المُقدَّس للمسلمين، لا يستطيع التمييز بين الطيب والخبيث، وأن ما يُقال عن مشيئة الله، ما هو إلا إيحاءات إنسانية محضة، إن لم تكن شريرة، كما يدَّعي النقّاد الغربيون دائما".[1]

وعلى الرغم من أن "نولدكه" لا يستبعد ان تكون تلك الرواية صحيحة، إلَّا أنه ينقل وجهة نظر المستشرق "ليوني كتاني" حولها مثلا، حيث كان الأخير قد سعى لتقديم عدَّة أدلة منطقية، على أن رواية الغرانيق، قد تمَّ اختلاقها متأخرا. ومن الأدلّة التي ساقها "كتاني"، تبعا لما نقله "نولدكه":

1 - إن الإسناد الذي يعتمد عليه الحديث ضعيف.

2 - يُستَبعد عن التصديق، أن تكون قريش التي كانت قبل ذلك بقليل، قد أكرهت المسلمين على الهجرة إلى بلاد الحبشة وقامت بأشدّ الإجراءات؛ حتى ضد كل من تلقَّظ ببضع آيات قرآنية، قد أنصتت إلى سورة كاملة، ثمَّ أدَّت بأجمعها الصلاة مع مُحمَّد، كما يُروى.

3 - إن حلولا وسط أخرى فعلية قام بها مُحمَّد تجاه الشعائر الجاهلية، مثل تبني الكعبة في الإسلام، أظهرت منهجية مختلفة تماما.

[1] - سيرة النبي محمد، مصدر سابق، ص 177-170.

4 - إن خطأ فظًّا كهذا، مثل ضم ثلاثة آلهة وثنية إلى شعائر العبادة الإسلامية، كان سيؤدي إلى تحطيم إنجازات النبي السابقة بأسرها.[1]

وفي الحقيقة إذا ابتغينا التَجرُّد، فإنه من العسير إثبات أو نفي رواية "الغرانيق" تلك، أو التحقق من صحة تفاصيل سردها. وعلى الرغم من وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن في سياقات أُخرى، ولكننا مع ذلك، نميل إلى الاتفاق مع ما ذهب إليه كل من "آرمسترونغ" و"كتاني" وغيرهم، حول تفنيد تلك الرواية. ولاسيما بأن الآيات الشيطانية المزعومة لا تتناغم مع ما قبلها، تبعا لمنطقية السرد؛ إذ أن إيقاع المعنى في الآيات التي تسبقها مُباشرة: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى}[2]، لا يشي بأن ما سيَرِد بعد ذلك: "تلك الغرانيق العُلا، وإن شفاعتهنّ لَتُرتَجى"، بمعنى مديح الآلهة أو الإعلاء من شأنها، بعد نعتها بما يحطّ من قيمتها؛ كوصف "مَنَاة" بـ "الثالثة الأخرى" مثلا، فما هكذا يجري الحديث عن الآلهة أو الملائكة، أو عن أيٍ مما يتَّسم بطابع قدسي؛ كأن يصف القرآن جبريل أو أحد الأنبياء، بالثالث الآخر مثلا. ولذلك فإنه من المُفترض، أن خطابا كهذا سيكون سببا لإثارة غيظ أهل قريش، لا لإرضائهم وكسب مودتهم. وبالتالي نرجّح منطقيا، على أن تكون الآيات اللاحقة، هي كما وَرَدَ في سورة النجم بصيغتها الحالية: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ}[3]، لا كما وَرَدَ تبعا لرواية الغرانيق: "أفرأيتمُ اللاتَ والعُزّى، ومَناةَ الثالثة الأخرى، تلك الغرانيق العُلا، وإن شفاعتهنّ لَتُرتَجى". إذ لو حاول المرء اتباع التجرُّد أثناء قراءة سورة النجم بصيغة افتراضية، مُضاف إليها عبارة الغرانيق، فسوف يتملّكه انطباع بأن تلك العبارة، هي خارج السياق الكلي لسورة النجم، أو إنها مُضافة إليها، كحشو تكميلي غير مُتجانس مع باقي النص. وهنا لا بُدَّ من الإشارة، إلى أن سورة النجم تُعتَبر من أجمل وأبهى ما يُمكن قراءته من خطاب روحاني، سواء في القرآن أو في غيره، مما تناقله البشر من نصوص روحانية، لذلك فإنه من غير المُستساغ أو المعقول، أن يكون النبي قد اختار تلك السورة تحديدا، لإضافة عبارات وثنية، تُثني على آلهة، كان النبي نفسه قد نَذَر دعوته لمُحاربة عبادتها.

(1) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 91-90.

(2) - النجم: 20-19.

(3) - النجم: 23-19.

من ناحية أخرى، ثمَّة ما يجافي المنطق في تلك الرواية، وذلك بأن يجتمع المشركون مع المسلمين، في مكان واحد، تُقام فيه صلاة المُسلمين، بإمامة النبي مُحمَّد، وليكون المُشركون جاهزين للسجود مُباشرة وراء النبي، والتسليم بدعوته قاطبة، لمُجرَّد سماعهم لآية بسيطة تذكر آلهتهم. على الرغم من أن الخلاف بين المُشركين والنبي مُحمَّد، لم يكن مُجرَّد خلاف بسيط، يُمكن اختزاله بعبارة واحدة، بل كان خلافا عقائديا مُركَّبا ومُتشعبا، ويرتبط بقضايا جوهرية كثيرة ومُتشابكة؛ مثل الإيمان بإله واحد لا شريك له، كنواة أساسية لدين الإسلام. وكذلك الإيمان بالآخرة وبيوم الحساب، وبالكُتب السماوية وبأنبياء التوحيد، علاوة على التسليم برؤية النبي للملائكة، وبشريعة إلهية جديدة، يأتي بها جبريل، بحيث تكون مُلزِمة لجميع البشر بشكل متساوٍ، بما في ذلك سادات قُريش!

ثمَّة أمر آخر، إذ أن سورة النجم التي قيل بأن الوحي الشيطاني قد أُدغِم فيها، هي سورة مكية بالإجماع، لا بل من سُوَر الفترة المكية الأولى. بينما الآية 52 في سورة الحج، التي وَرَد فيها ما زُعمَ بأنه تبرير لنسخ ذِكر الغرانيق من القرآن {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ}[1]، هي خلافا لما بلغنا من الموروث الإسلامي، آية مدنية؛ وذلك تبعا لما رصده "نولدكه" بتجرُّد، حول مكان نزول آيات القرآن، بين مكة والمدينة، في كتابه "تاريخ القرآن" الذي يُعتَبر مرجعا أساسيا للباحث في هذا الشأن.[2] وعلى الرُغم من أن سورة الحج فيها آيات مكية وآيات مدنية يُختَلَفُ حول أماكن نزولها، إلَّا أنه إذا حاكمنا الأمر تبعا لما اجتهد به "نولدكه"، فإنه كان من المنطقي أن تنزل الآية: 52 من سورة الحج، مُباشرة، أو بعد فترة وجيزة من نزول سورة النجم، لتبرير هفوة النبي المُفترضة، أمام المسلمين وغيرهم. لا أن يكون الفارق بينهما، بمثابة فارق بين حقبتين أساسيتين في الإسلام؛ أي ما قبل الهجرة وما بعدها، وذلك ما لا يُمكن أن يستسيغه أي منطق.

استنادا إلى تلك القضايا سالفة الذكر، نكتفي بِسرد تلك الرواية المُثيرة للجدل ومُحاولة تفنيدها، من دون أن نساهم في إلصاقها كتُهمة على رُفعة جبين الوحي

---

[1] - الحج: 52.

[2] - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 193.

المُحمَّدي، كما فعل البعض. وبالتالي، من دون مُحاولة البناء عليها، أو تحميلها أكثر مِمَّا تحتمل.

* * *



الفصل الخامس: تاريخية الوحي

عندما نتحدَّث عن تاريخية الوحي، فمن نافل القول بأننا لا نعني بذلك تاريخ الوحي، بمعنى السرد التاريخي لنشوء وتطور، أو تنوع وتموضع تلك الظاهرة تاريخيا. وإنما نعني تاريخية النصوص المُقدَّسة التي انبثقت عن الوحي، بحيث أنها كانت موسومة ببصمات تاريخية أرضية بشكل جلي، من دون أن يعني ذلك إنكار البُعد الإلهي فيها، والذي كان قد وسمها بطابع سماوي جلي كذلك. وبالتالي فإن تلك النصوص يُمكن توصيفها، وكأنها بصمات أرضية، ولكنها مكتسية بمِدَاد سماوي، مثل ما قد يصحّ العكس. ومن ثمَّ، فإن ما نسعى إلى تبيانه في هذا الفصل، بأن اتصال النبي بالله لا يعني انفصاله عن تاريخ الأرض، وبأن التجربة المُحمَّدية كذلك، حتى ولو كانت قد عَلَت على الطبيعة كتجربة روحانية ذاتية، فهذا لا يعني أن نصوص الوحي تعلو دائما وضرورة، على حيثيات الطبيعة الموضوعية، من حيث التأثر بتلك الحيثيات والانفعال والتفاعل معها؛ سواء كان الأمر يتعلق بالبيئة الثقافية والعقلية الجمعية السائدة، بما فيهما من مفاهيم وعادات وأعراف، أو بالمفاهيم المُسبقة حول المُقدَّس في تلك البيئة. وبالتالي، فإن من يعتقد بأن ديانات الوحي تهبط عاموديا من السماء بشكل صرف، من دون أن تكتسي بِحُلَّة الامتداد الأفقي للمكان والزمان، يكون قد أخرج مفهوم الوحي من سياق الفهم الروحاني والواقعي الرصين، وأدخله في سياق الشعوذة والأساطير.

ولكن حتى لا نقوم بتكرير المُكرر، الذي كان قد تناوله الكثيرون قبلنا بما يكفي من الإسهاب والتفصيل، حول البُعد التاريخي والثقافي للوحي، نكتفي هنا بالإيجاز عبر المرور السريع على بعض تلك القضايا، تبعا لما يقتضيه السياق. ومن ثمَّ، نتناول بعض القضايا الأخرى المثيرة للاهتمام بمزيد من التفصيل. لعل ذلك يكون بمثابة التمهيد للباب القادم من هذا الكتاب، وكذلك بمثابة السعي للتأكيد على مفهوم نسبية الوحي.

بالعودة إلى المنقول من حقبة ما قبل الإسلام، وكذلك بالعودة إلى النصوص التاريخية، والنصوص الدينية، ولاسيما غير السماوية منها، يتضح لنا بما لا يدع مجالا للشك، بأن ثمَّة جوانب في الإسلام كانت بمثابة الامتداد الروحي والتراثي لما قبلها، علاوة على استنادها على الجهد التراكمي للثقافة الإنسانية والتجارب والخبرات البشرية؛ سواء كان الأمر يتعلق بالمفاهيم والعبادات والطقوس، أو بالحدود والتشريعات. وأما عن تلك البقعة الجغرافية من الأرض في ذلك الزمن، فعلى الرغم من أن الإسلام قد تميَّز ببعض المفاهيم والطقوس المفصلية الخاصة به، إلا أنه لم يخلق قطيعة كلية مع الماضي، أو أنه لم يُحدِث انقلابا في مفاهيم الناس وعاداتهم وتشريعاتهم، وإنما كان غالبا بمثابة الامتداد الحذر لها؛ سواء من خلال تثبيت بعضها، أو من خلال تقويم أو تشذيب بعضها الآخر. وبذلك فإن ثمَّة جزءا من التراث كان لا بُدَّ من إضفاء سمة القداسة عليه، ثمَّ إدخاله في خانة المُقدَّس، بحكم ضرورة التلاؤم مع الأمر الواقع، لكي يُمكن بعد ذلك تمرير الرسائل المُحورية في الدين لمن لديه القابلية لتلقيها. وذلك بطبيعة الحال، ليس أمرا شاذا عن آلية صياغة المفاهيم المُقدَّسة، حيث تتداخل عادة مفاهيم الأرض بمفاهيم السماء. إذ أنه من العسير الفصل كليا، ما بين التراث الاجتماعي والمُقدَّس في أي مرحلة انتقالية لوجدان أي شعب، حتى لو كان الأمر يتعلق بمُجرَّد إعادة هيكلة تشريعات أرضية مُرتبطة بالمفاهيم أو الوجدان. ولكن ذلك ينطبق أيضا على ولادة الديانات، سماوية كانت أم غير سماوية، بحيث أن تلك الديانات لا يُمكنها تجاهل خصوصية الواقع الثقافي والتراثي للشعوب.

وبذلك فإن ما وراء الطبيعة لا بُدَّ له من التلاؤم مع حيثيات الطبيعة عند إسقاطه عليها، وذلك ما يُشير إليه عبد الكريم سروش بقوله: "إن كل أمر ما وراء طبيعي، عندما يدخل في أجواء الطبيعة، فإنه سيكون مُقدَّرا بأقدار الطبيعة. وكل أمر ما وراء تاريخي، عندما يضع قدمه في ميدان التاريخ، فسيكون مشروطا بشروط وقيود التاريخ"[1]. ومن ثمَّ، فإن الإسلام ذو المنشأ السماوي، كان قد أقام جزءا من هيكله، عبر إعادة الهيكلة للثقافة الأرضية في ذلك الزمن، أو حسب تعبير سروش: "إن نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم وآله) شيَّد بناء جديدا من الأدوات والآجرّ الذي كان مُتداولا ومرسوما في الثقافة العربية. فهذه المعاني أضحت فيما بعد إسلامية ولها صبغة دينية"[2]. وعلى الرغم من اختلافنا مع عبد الكريم سروش في بعض القضايا، كبعض

[1] - بسط التجربة النبوية، مصدر سابق، ص 227.
[2] - المصدر نفسه، ص 62.

جوانب تقديمه لمفهوم الوحي والروحانية عموما. إلا أن ثمَّة ما لا يُمكننا تجاهله في الكثير من إسهاماته وأطروحاته العقلانية والفلسفية لإيضاح ماهية بعض مفاهيم الدين. في هذا السياق يُشير سروش مثلا، إلى أن الإسلام قد قام بتثبيت بعض التشريعات والعادات التي كانت سائدة ومُتداولة في الجاهلية، كالرق والحجاب وتعدد الزوجات مثلا.[1] وهو يستشهد بكتاب الإمام الدهلوي: "حجة الله البالغة"، والذي يشير إلى أن "الشريعة الإسلامية لم تأتِ بجديد في باب النكاح والمعاملات والقصاص والحدود وقسمة الغنائم، لم يكن لدى العرب الجاهليين، أو لم يكن مقبولا لديهم"، كديَّة القتل وسهم رئيس القوم من الغنائم مثلا، علاوة ما كان موجودا في شريعة اليهود، من رجم الزناة وقطع يد السارق وقتل القاتل، حيث جاء القرآن بأحكام مُشابُهة. إذ أن "ديَّة القتل مثلا، كانت في زمان عبد المُطلب عشرة من الإبل، فرأى عبد المُطلب أن هذا المقدار من الدية قليل فزادها إلى مئة من الإبل، وقد أمضاها النبي ولم يغيرها... وكان ربع الغنائم من سهم رئيس القوم، فلما جاء النبي جعل الخمس فيها... وكان بنو إسرائيل يرجمون الزاني والزانية ويقطعون يد السارق ويقتلون القاتل، وجاء القرآن بنفس هذه الأحكام، وأمثال ذلك كثير..." إذ "أن الأنبياء (عليهم السلام) لم يأتوا في آداب العبادات والمعاملات بما لم يكن مثله أو نفسه مُتداولا بين أقوامهم".[2]

وعند مُحاولة البحث عن المزيد من الأطروحات والحقائق التي أوردها الإمام الدهلوي في كتابه سالف الذكر، نقرأ فيه مثلا وصفه للأنبياء، بأنه كان "من سيرتهم ألا يُكلموا الناس إلا على قدر عقولهم التي خلقوا عليها، وعلومهم التي هي حاصلة عندهم بأصل الخلقة... فالأنبياء لم يخاطبوا الناس إلا على منهاج إدراكهم الساذج بأصل الخلقة، ولم يلتفتوا إلى ما يكون نادرا لأسباب قلَّما يتفق وجودها، فلذلك لم يُكلفوا الناس أن يعرفوا ربهم بالتجليات والمُشاهدات، ولا بالبراهين والقياسات"[3]. ويتحدَّث الدهلوي كذلك عن عادات وعبادات العرب في الجاهلية، التي نَسَبَها إلى ما تبقى من الملة الحنيفية الإسماعيلية في شبه جزيرة العرب، وذلك أنه كان منهم من يُحرِّم الخمر على نفسه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، وبأن الله سيحيي العظام وهي رميم. وبأنه كان "الغسل من الجنابة سُنَّة معمولة عندهم، وكذلك الختان وسائر خصال الفطرة. وفي التوراة إن الله

[1] - المصدر نفسه، ص 130-131.
[2] - المصدر نفسه، ص 80.
[3] - الإمام شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي: "حجة الله البالغة"، الجزء الأول، حققه وراجعه: السيد سابق، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005، ص 158.

تعالى جعل الختان ميسمة على إبراهيم وذريته، وهذا الوضوء يفعله المجوس واليهود وغيرهم، وكانت تفعله حكماء العرب. وكانت فيهم الصلاة، وكان أبو ذر رضي الله عنه يُصلِّي قبل أن يَقْدُمَ على النبي صلى الله عليه وسلَّم بثلاث سنين، وكان قس بن ساعدة يُصلِّي، والمحفوظ من الصلاة في أمم اليهود والمجوس وبقية العرب أفعال تعظيمية، لا سيما السجود وأقوال من الدُعاء والذكر. وكانت فيهم الزكاة، وكان المعمول عندهم منها، قِرَى الضيف وابن السبيل وحمل الكَلِّ والصدقة على المساكين وصلة الأرحام... وكان فيهم الصوم من الفجر إلى غروب الشمس، وكانت قريش تصوم عاشوراء في الجاهلية... وأما حج بيت الله وتعظيم شعائره والأشهر الحرم، فأمره أظهر من أن يَخفى. وكان لهم من الرقي والتعوذات، وكانوا أدخلوا فيها الإشراك".[1] وكذلك يُشير الدهلوي، إلى "أن أهل الجاهلية كانوا يزعمون أن حملة العرش أربعة أملاك... وقد وَرَدَ في الشرع قريب من ذلك"[2]، حيث وَرَدَ في القرآن: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ}[3]. ويتحدَّث أيضا عن تشذيب الإسلام لبعض التشريعات التي وردت في التوراة مثلا، إذ يقول: "وكان في شريعة موسى عليه السلام الرجم فقط، وجاءت شريعتنا بالرجم للمُحْصَن والجلد لغيره، وكان في شريعة موسى القصاص فقط، وجاءت شريعتنا بالقصاص والدِّية جميعا"[4].

فأما الحج إلى مكة، فهو إرث روحاني قديم كان يرتبط بالقبائل العربية في تلك البقعة الجغرافية من ذلك العصر؛ إذ أن الحج الذي نعرفه اليوم، كان موجودا بمعظم طقوسه في حقبة ما قبل الإسلام، حيث كانت القبائل العربية تحج إلى مكة مرة في السنة في فصل الخريف، فيقوم الحجاج بارتداء لباس الإحرام، ثم القيام بشعيرة الطواف حول الكعبة التي كانت مُخصصة رسميا للإله هُبل، حيث يوجد الحجر الأسود المُقدَّس في ركنها الشرقي، فيقومون بالطواف حولها سبع مرات في اتجاه حركة الشمس، وكان حول الكعبة 360 صنما، يُعتَقد بأنها كانت تُمثل رموزا لشتى القبائل. وبعد الطواف يذهب الحجاج إلى المزارات المُقدَّسة، كزيارة وادي مزدلفة استدرارا للأمطار، حيث كان يُعتَقد بأنه يسكن هناك إله الرعد، ثمَّ يسهرون طوال الليل على السهل المحيط بجبل عرفات، ثم يرجمون بالحصباء الأعمدة المُقدسة الثلاثة في منى، وأخيرا يقومون بنحر

[1] - المصدر نفسه، ص 222-221. انظر كذلك حاشية الصفحة 221.

[2] - المصدر نفسه، ص 220.

[3] - الحاقة: 17.

[4] - حجة الله البالغة، مصدر سابق، ص 160.

ذبيحة يتم تقديمها كأضحية. وكانت المنطقة المحيطة بمكة أرضا حراما، وهي دائرة نصف قطرها عشرون ميلا ومركزها الكعبة، بحيث أنها كانت حرما لا يُسمح فيه الصيد أو ارتكاب أعمال العنف أو القتال، وذلك ما كان يمنح المُتخاصمين من العرب أو الفارين من الثأر القبلي، هامشا من الأمان في موسم الحج.[1] ومن الجدير بالتنويه هنا، بأن مفهوم الأرض الحرام، هو أمر موغل في القِدم؛ إذ أن القبائل الأسترالية القديمة مثلا، كانت تُشكِّل دائرة محيطة بأدواتها المُقدَّسة، كمكان حرام لا يجوز فيه الاقتتال أو الصيد، كما أن من يدخله يصبح آمنا من أعدائه.[2]

وأما عن بناء الكعبة كمزار مُقدَّس، فلم يكن يقتصر ذلك على مكة، بل كان ثمَّة هياكل مُقدَّسة أخرى مثل الكعبة في مناطق أخرى في الجزيرة العربية، كانت موجودة في نجران باليمن مثلا.[3] كما أن عرب الطائف الذي كانوا يُعلون من شأن "اللات" كانوا يقيمون شعائرها حول حجر مكعب الشكل، ولا يهتمون إلا قليلا لكعبة قريش.[4]

وأما الحجر الأسود، فلم تكن رمزيته تقتصر على شبه جزيرة العرب، بل كان رمزا للإله الواحد في ثقافات عدَّة قبل الإسلام؛ إذ كان لروما مثلا حجرها الأسود الخاص بها، والتي دخلت في احتفال رسمي عام 204 ق.م، عندما ذهب وفد من شيوخ روما وجلب حجرها الأسود من مقر عبادتها الرئيسية في آسيا الصغرى، ثمَّ وضعه في الكابيتول.[5] علاوة على وجود ديانة شمسية تؤمن بإله واحد يُدعى "إيلاجابال" كان لديها حجر أسود يؤمه الحجاج من كل حدب وصوب لتقديم فروض الاحترام.[6]

وكذلك لو حاولنا البحث في الجذور التي أتت منها بعض المفاهيم والتشريعات

---

[1] - سيرة النبي محمد، مصدر سابق، ص 100-96، بتصرُّف.
[2] - انظر مثلا، فراس السواح: "دين الإنسان"، دار التكوين، دمشق، الطبعة الثامنة 2017، ص 195.
[3] - سيرة النبي مُحمَّد، مصدر سابق، ص 100.
[4] - دين الإنسان، مصدر سابق، ص 97.
[5] - المصدر نفسه، ص 98.
[6] - المصدر نفسه، ص 107.

والطقوس، لوجدنا بأن قضية خلق الإنسان من طين موجودة في الأساطير السومرية والبابلية، التي تتحدَّث عن خلق الزوجين الأولين من طين، أو من دم الإله الممزوج بالطين. وكذلك قصة الإنسان الأول الذي خسر الخلود بسبب غلطة قام بها، كما حصل لآدم عندما خرج من الجنة وخسر الحياة الأبدية، بسبب أكله لثمرة التفاح. إضافة إلى اشتراك التوراة مع تلك الأساطير، حول دور الحيَّة في خسارة الإنسان للخلود،[1] حيث إن الحيَّة التي أغوت حواء لكي تأكل من الشجرة المُحرمة، كانت قد سرقت عشبة الخلود من جلجامش فحرمته كذلك من الخلود.[2] علاوة على أن الكثير من تفاصيل فكرة الطوفان الذي أُطلِق عليه لاحقا اسم طوفان نوح، وجدها علماء الآثار في النصوص المنقوشة على الألواح السومرية، حيث تشترك تلك النصوص المُتنوعة، بالحديث عن قرار إلهي بدمار الأرض بواسطة طوفان، ثمَّ يتم اختيار شخص واحد لإنقاذ مجموعة من البشر الصالحين وبعض الحيوانات، ولينتهي الطوفان بعد ذلك ولتستمر الحياة عبر هذه الفئة المُختارة من الكائنات.[3] إضافة إلى ذلك، فإن تقديم الأضاحي كان طقسا منتشرا في الديانات المُغرقة في القِدم، كالديانة السومرية، حيث كان من الضروري تقديم القرابين لأرواح الموتى، لكي تجد ما تأكله في العالم الآخر.[4] كما كانت الأضاحي من الممارسات الدينية الأكثر شيوعا لدى قدماء الاسكندناڤيين مثلا، الذين كانوا يعتقدون بأن تقديم أضحية للإله تجعله أقوى؛ إذ كانوا يُضحّون بتَيس أو كبش للإله "تور"، أما الإله "أودين" فقد كانوا يُقدمون له أضاحي بشرية.[5] وأما عن تحريم أكل لحم الخنزير، فقد كان يُنظر لذلك الحيوان، على أنه نجس وقذر لدى الكثير من شعوب الشرق منذ وقت مغرق في الزمن، وكان أكله مُحّرَما على الغالب، لدى السوريين من عبّاد أدونيس، ولدى المصريين أيضا من عبّاد أوزوريس، وقد تبنى اليهود هذا التحريم، أسوة بجيرانهم المصريين والسوريين.[6] وكذلك فيما يتعلق بختان الذكور، فقد كانت عادة موجودة منذ العصر البدائي، بحيث أنها كانت عادة كثيرة الانتشار لدى بعض الشعوب البدائية.[7] وصولا إلى قدماء المصريين،

(1) - سفر التكوين: 3.

(2) - فراس السوَّاح: "مغامرة العقل الأولى. دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين"، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية عشر 2000، ص 252-254، بتصرُّف.

(3) - المصدر نفسه، ص157-158، بتصرُّف.

(4) - المصدر نفسه، ص285، بتصرُّف.

(5) - عالم صوفي، مصدر سابق، ص 31، بتصرُّف.

(6) - مغامرة العقل الأولى، مصدر سابق، ص 367، بتصرُّف.

(7) - سيغموند فرويد: "الطوطم والتابو"، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، اللاذقية، الطبعة الأولى 1983، انظر حاشية الصفحة 179.

وذلك قبل أن تدخل ضمن أعراف بعض الديانات السماوية.

هذه الأمثلة المُوجزة عن بعض المُعتقدات والمفاهيم والطقوس، التي كانت موجودة قبل الإسلام وحتى قبل ظهور الديانات السماوية، بحيث أن بعضها كان موجودا في الديانات والمُعتقدات الخارجة عن دائرة ديانات الوحي، أو في الأعراف الخارجة أصلا عن دائرة الدين، تشي بحقيقة أن الوحي الإلهي كان يُلائم نفسه في بعض جوانبه مع طبيعة الواقع المُعاش، أو أنه كان في بعض تلك الجوانب، بمثابة الامتداد لبعض المفاهيم الأرضية. وهذا لا يعني أبدا مُحاولة نزع صفة القداسة عن الوحي، أو السعي إلى تفريغه من محتواه الروحاني، وإنما مُحاولة إنصاف الروحانية مما قد تُلصقه بها أفهام البعض، أو السعي إلى تخليص الوحي مما قد تراكم حوله من مفاهيم، كانت قد حجبت جوهره، بحجة حماية ذلك الجوهر؛ إذ كنا قد أسلفنا مثلا بأن الوحي هو بمثابة ثمرة تشارك إلهي بشري، ونفي دور مفاهيم القطب الثاني، يعني نفي عملية الوحي ذاتها. علاوة على أن ذلك الأفق الميتافيزيقي الذي بلغه الأنبياء، هُم يُطلقون منه على الأرض لا على السماء، وإلا فكيف يُمكن لهم تأويل لغة ورموز السماء لكي يفهمها الناس، بعيدا عن مفاهيم الأرض؟ ما دامت معاني السماء، لا بدَّ لها من مُفردات ومعانٍ أرضية لكي تتجلى كنصوص. ولذلك فإن الوحي عندما يتحول إلى نصوص مُقدَّسة، يستخدم لغة الأمثال المُتاحة للنبي ولأفهام من حوله، بغية توضيح أفضل الخيارات المُتاحة للبشر، عبر مفاهيم تفصيلية جزئية تخضع لحقبة تاريخية مُرتبطة بزمن مُعين ووقائع مُعينة، أو عبر مفاهيم روحانية كلية، تشمل الإنسان في كل زمان ومكان؛ تبعا لعُلو المقام الذي يُطل منه النبي، كما سنتناول بالتفصيل في الباب القادم. وبالتالي فنحن لا نسعى بالضرورة إلى ربط القرآن قاطبة بظرف تاريخي قد مضى، بغية فصله عن جميع قضايا الحاضر التي لم تعد تحتمل مفاهيمه مثلا. أو بغية تقديمه كإرث قد عفا عليه الزمن، بحيث لم يعد يقبل الإسقاط على أي من المفاهيم المُعاصرة. ولكن بنفس الوقت، من دون أن يعني ذلك، بأننا ننفي هذا النهج كلية وفي جميع السياقات.

ثمَّة نصوص مُقدَّسة عندما يقرأها المرء، يشعر بأنها بمثابة رجع الصدى لنصوص تاريخية قديمة كان قد باح بها وجدان الإنسان، ثمَّ تردد صداها عبر الأزمان في بقاع أخرى من الأرض. إذ نقرأ في الأوذيسة مثلا، عن آلية الحساب في العالم الآخر، حيث يجلس قضاة لحسم مصير الإنسان، فيتمّ استعمال جهة اليمين كدلالة على الفوز بنعيم الآخرة، بينما تكون جهة اليسار أو الشمال

دلالة على العقاب والأهوال المتنوعة فيها: "وبعد المُداولة والمُناقشة أصدروا أمرهم بإرسال البارّ العادل إلى اليمين وطبعوا على جبينه صورة الحكم الذي أصدروه، أما الظالم المُعتدي، فأرسلوه في الطريق المُنحدرة إلى الشمال ومعهم بينات شرورهم والآثام التي اقترفوها في حياتهم"[1]... "ثمَّ تطايرت الصحف وتناثرت الكتب، فأخذ البعض كتابه باليمين وأخذ البعض كتابه بالشمال"[2]. وذلك ما يتفق مع ما جاء في القرآن حول دلالات اليمين والشمال، كما في سورة الحاقة: 19-27، وفي سورة الانشقاق: 7-12، وفي سورة الواقعة: 27-42، وفي سورة الإسراء: 71.

وكذلك ثمَّة نصوص في القرآن كانت أشبه برجع الصدى، لوحي كان يَرِد على خاصة الناس في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، مِمَن كانوا يُسمّون بالكهنة، إذا كانوا يقومون بتقديم وحيهم على هيئة جُمَل نثرية إيقاعية، بحيث تتوافق نهايات الفواصل في الكلام، على حرف واحد أو أكثر؛ بمعنى تطابق حرف أو أكثر، من أحرُف أواخر الكلمات في العبارات، عبر نغمة إيقاعية مُوحَّدة، مِمَّا يترك أثرا جماليا في نفس القارئ، فيُصبح من السهولة النفاذ إلى وجدانه.

وبذلك فإن وحي الكهنة في ذلك الحين كان غالبا ما يتم تقديمه على هيئة سجع. وأما الرجز فكان أقرب إلى التعبير عن غضب الإله، بحيث يُعتَقد بأنه كان يرتبط بوحي الحرب.[3] والكهنة الذين وصفهم ابن خلدون، بأن لهم وجدان من أمر النبوة، كان السجع هو أرفع مراتب وحيهم كما أسلفنا، بحيث أن قُرب الاتصال بعالم الغيب أو البُعد عنه، كانا مرتبطين بخفة المعنى منه.[4] وأما عن سيرة النبي مُحمَّد، فقد ذكر ابن هشام، بأنه "كان رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم يُجاور في حِرَاء من كل سنة شهرا، وكان ذلك مِمَا تحنث به قريش في الجاهلية"[5]. بمعنى أن النبي مُحمَّد كان يتلمَّس الطريق نحو الله، عبر تتبع خُطى أسلافه في نفس البقعة الجغرافية من الأرض.

---

(1) - هوميروس: "الأوذيسة"، دار أسامة، دمشق، الطبعة الأولى 2006، ص 93.
(2) - المصدر نفسه، ص 95.
(3) - الكهانة العربية قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 121، بتصرُّف.
(4) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 212-213، بتصرُّف.
(5) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 266.

ولكن القرآن يُصرّ على التمييز بين مقام النبي مُحمَّد وبين مقام الكهنة: {وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ}[1]. ويتحدَّى كذلك من يدَّعون بأن النبي مُحمَّد قد اختلق القرآن، بأن يأتوا بالقليل مما يُشابه سوره: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ}[2]. وثمَّة سؤال يطرح نفسه هنا: ما هي ماهية ذلك التحدي؟ فهل كان الأمر يتعلق بقالب الآيات من حيث إتقان الإيقاع السجعي وضبطه؟ أم يتعلق بالفحوى والمضمون؟ حول هذا يُجيب نولدكه: "إذا تفحَّصنا تحدي مُحمَّد عن كثب، اكتشفنا أنه لم يتحدَّ خصومه أن يأتوا بما يضاهي القرآن من ناحية شعرية أو خطابية، بل بما يضاهيه من حيث الجوهر. وهذا ما لم يكن بوسع أعدائه بطبيعة الحال"[3].

وفي الحقيقة أنه على الرغم من تمايز مرتبة الكهانة عن مرتبة النبوة، إلا أنه من العسير الفصل ما بينهما، أو فصل أحدهما عن إرثنا الروحي والثقافي المُتأصل فينا؛ إذ ثمَّة جذور خافية، ليس من الحكمة تجاهلها، أو إنكار دورها في تشكيل وتكوير ثمار ما ورثناه حول مفهوم الدين والوحي والله. علاوة على أن لتلك الجذور حميمية تراثية وروحية في آن؛ فكما يتوق المرء إلى معرفة أصل فروع نسبه وسيرة أجداده، يتوق كذلك إلى معرفة أصل جذوره الوجدانية. لذلك نُفرِد لوحي الكهنة حيزا في هذا الفصل، نظرا لفرادة تلك الظاهرة، ولكونها قد ساهمت في تكوين جيناتنا الوجدانية والروحانية، علاوة على كونها جزءا أصيل من التراث البشري عموما. وهاكَ مقتطفات من تراثنا، حول تجارب بعض الكاهنات والكُهان مع الوحي والتنبؤ بعالم الغيب:

يُحكى أن كاهنة في زمن الجاهلية، كان اسمها "طريفة"، وكان لطريفة القدرة على التنبؤ بالغيب، عبر وحي كانت تُقدِّمه على هيئة سجع، كما اعتاد أن يفعل عرب الجاهلية آنذاك. وقد روى المسعودي في "مروج الذهب" قصة تنبؤ تلك الكاهنة للملك "عمرو بن عامر"، بأن سدّ مأرب سينهار خلال سنين سبع. حيث كانت نبوءة تلك الكاهنة حول السد، قد ابتدأت بحلم: "وبينما طريفة الكاهنة ذات يوم نائمة، إذ رأت فيما يرى النائم، أن سحابة غشيت أرضهم وأرعدت وأبرقت،

(1) - الحاقة: 42.

(2) - هود: 13.

(3) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 50-51.

ثمَّ صعقت فأحرقت ما وقعت عليه، ووقعت إلى الأرض، فلم تقع على شيء إلا أحرقته. ففزعت طريفة لذلك، وذعرت ذعرا شديدا، وانتبهت وهي تقول: ما رأيتُ مثل هذا اليوم، قد أذهب عني النوم؛ رأيتُ غيما أبرق، وأرعد طويلا ثمَّ أصعق، فما وقع على شيء إلا أحرق، فما بعد هذا إلَّا الغرق". ثمَّ سارعت طريفة إلى عمرو بن عامر، لتُنذره بما رأت. وفي طريقها إليه شاهدت إشارات تُعزِّز صدق ما رأته في نومها، عبر ظواهر غريبة لاحظتها على سلوك بعض الحيوانات، وعلى شكل الشجر، إلى أن بلغت حديقة الملك. ثمَّ اقتحمت خلوته، حيث كان يجلس مع جاريتين، لتُحذِّره من قُرب انهيار سدّ مأرب. فخاطبته قائلة: "والنور والظلماء، والأرض والسماء، إن الشجر لتالف، وسيعود الماء لما كان في الدهر السالف. قال عمرو: من خبَّركِ بهذا؟ قالت: أخبرني المناجذ، بسنين شدائد، يقطع فيها الولدُ والوالد. قال: ما تقولين؟ قالت: أقول قول النَدْمَان لهفا، قد رأيتُ سُلحفاة تجرف التراب جرفا، وتقذف بالبول قذفا، فدخلتُ الحديقة، فإذا الشجر يتكفَّأ. قال عمرو: وما ترين ذلك؟ قالت: هي داهية ركيمة، ومصائب عظيمة، لأمور جسيمة. قال: وما هي؟ ويلكِ! قالت: أجل إن لي الويل، وما لكَ فيها من نيل، فلي ولكَ الويل، مِمَا يجيء به السيل. فألقى عمرو نفسه على الفراش وقال: ما هذا يا طريفة؟ قالت: هو خطب جليل، وحزن طويل، وخلف قليل، والقليل خير من تركه. قال عمرو: وما علامة ذلك؟ قالت: تذهب إلى السدّ، فإذا رأيت جُرذا يكثر بيديه في السد الحفر، ويقلب برجليه من الجبل الصخر، فاعلم أن النقر عقر، وأنه وقع الأمر. قال: وما هذا الأمر الذي يقع؟ قالت: وعد من الله نزل، وباطل بطل، ونكال بنا نزل، فبغيرك يا عمرو فليكن الثكل. فانطلق عمرو إلى السد يحرسه، فإذا الجرذ يقلب برجليه صخرة ما يقلبها خمسون رجلا".

ثم قدَّمت طريفة علامة أخرى، كدليل على نبوءتها، إذ قالت للملك: "إن من علامة ما ذكرت لك، أن تجلس في مجلسك بين الجنتين، ثم تأمر بزجاجة فتوضَع بين يديك، فإنها ستمتلئ بين يديك من تراب البطحاء من سَهْلة الوادي ورمله، وقد علمت أن الجنان مُظلة، ما يدخلها شمس ولا ريح. فأمر عمرو بزجاجة، فوضعت بين يديه، فلم يمكث إلا قليلا، حتى امتلأت من تراب البطحاء، فذهب عمرو إلى طريفة فأخبرها بذلك، قائلا: متى ترين هلاك السدّ؟ قالت: فيما بينك وبين السبع السنين. قال: ففي أيها يكون؟ قالت: لا يعلم ذلك الا الله تعالى، ولو علمه أحد لعلمته، ولا يأتي عليكَ ليلة فيما بينك وبين السبع السنين، إلَّا ظننت هلاكه في غداها، أو في تلك الليلة".[1]

[1] - مروج الذهب ومعادن الجوهر، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 145-143، بتصرُّف.

وقد روى ابن هشام في "السيرة النبوية"، بأن عمرو بن عامر كان قد تركَ اليمن، لأنه "رأى جرذا يحفر في سدّ مأرب، الذي كان يحبس عليهم الماء، فيصرّفونه حيث شاءوا من أرضهم، فعلم أنه لا بقاء للسد على ذلك، فاعتزم على النقلة من اليمن". ثمَّ ليأتي سيل على السدّ فيهدمه، كما ورد كذلك في سورةُ سبأ من الآيات: 15-16، بأن الله أرسل على سبأ سيل العرم.[1]

وفي وحي آخر للكاهنة طريفة، حيث كانت تتقدم قبيلتها من بني خزاعة، وهم يتَّجهون نحو مكة لإقصاء الجرهميين عنها، إذ تلقَّت وحيا من رب سائر الشعوب العربية وغير العربية، فقالت للقوم عندما بلغوا تخوم مكة: "وحقّ ما أقول، وما علَّمني ما أقول إلا الحكيم المُحكَّم، ربّ جميع الأمم، من عرب وعجم. فقالوا لها: ما شأنكِ يا طريفة؟ قالت: خذوا البعير الشدقم، فخضبوه بالدم، تكن لكم أرض جرهم، جيران بيته المُحرَّم"[2].

وكذلك روى ابن هشام نقلا عن ابن إسحاق، بأن ملك اليمن "ربيعة بن نصر"، كان قد رأى رؤيا هالته، فلم يدع كاهنا ولا ساحرا ولا مُنجِّما من أهل مملكته إلَّا وجمعه، وكان شرطه، أن يُؤتى بمن يستطيع تأويل رؤياه، حتى قبل سماعها أو معرفة فحواها. فكان من نصح الملك، بأن يبعث إلى كاهنين اسمهما "سَطِيح" و"شقّ". "فبعث الملك إليهما، فقدم عليه سَطِيح قبل شقّ، فقال له: إني قد رأيتُ رؤيا هالتني وفظعتُ بها، فأخبِرني بها، فإنكَ إن أصبتها، أصبتَ تأويلها. قال: أفْعَلُ. رأيت حُمَمَة، خرجت من ظُلمة، فوقعت بأرض تَهَمَة، فأكلت منها كل ذات جمجمة. فقال له الملك: ما أخطأت منها شيئا يا سطيح، فما عندك في تأويلها؟ فقال: أحلف بما بين الحَرّتين من حنش، لتهبطن أرضكم الحبش، فليملكن ما بين أبين إلى جُرَش. فقال له الملك: وأبيك يا سطيح، إن هذا لنا لغائظ موجع، فمتى هو كائن؟ أوفي زماني هذا أم بعده؟ قال: لا بل بعده بحين، أكثر من ستين أو سبعين، يمضي من السنين. قال: أفيدوم ذلك من ملكهم أم ينقطع؟ قال: لا بل ينقطع لبضع وسبعين من السنين، ثم يُقتلون ويخرجون منها هاربين. قال: ومن يلي ذلك من قتلهم وإخراجهم؟ قال: يليه إرم بن ذي يَزَن، يخرج عليهم من عدن، فلا يترك أحدا منهم باليمن. قال: أفيدوم ذلك من سلطانه أم ينقطع؟ قال: بل ينقطع. قال: ومن يقطعه؟ قال: نبي زكي، يأتيه

[1] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 29.
[2] - الكهانة العربية قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 88، 128.

الوحي من قِبَلِ العلي... قال: أحق ما تخبرني؟ قال: نعم، والشفق والغسق، والفلق إذا اتسق، إن ما أنبأتك به لَحَقّ".

ولمَّا قدِم عليه "شقّ"، وسأله الملك عن الرؤيا، من دون أن يُخبره بما قال "سَطِيح"، أجاب "شقّ" بنفس ما أجاب "سطيح" مع اختلاف طفيف، فعرف الملك أنهما قد اتفقا، لأن إجابتهما تكاد تكون مُتطابقة. ولما سأل الملكُ شقَّ عن تأويل الرؤيا، أجاب شقُّ: "أحلف بما بين الحَرَّتين من انسان، لينزلن أرضكم السودان، فليغلبن على كل طَفْلَة البنان، وليملكن ما بين أبين إلى نجران. فقال له الملك: وأبيك يا شقّ، إن هذا لنا لغائظ موجع، فمتى هو كائن؟ أفي زماني أم بعده؟ قال: لا، بل بعده بزمان، ثم يستنقذكم منهم عظيم ذو شان، ويذيقهم أشد الهوان. قال: ومن هذا العظيم الشأن؟ قال: غلام ليس بِدَنيّ ولا مدَنّ، يخرج عليهم من بيت ذي يزن، فلا يترك أحدا منهم باليمن. قال: أفيدوم سلطانه أم ينقطع؟ قال: بل ينقطع برسول مُرسَل، يأتي بالحق والعدل، بين أهل الدين والفضل، يكون الملك في قومه إلى يوم الفصل... قال: أحق ما تقول؟ قال: أي وربّ السماء والأرض، وما بينهما من رفع وخفض، إن ما أنبأتكَ به لَحَقّ ما فيه أمض... فوقع في نفس ربيعة بن نصر ما قالا، فجهَّز بنيه وأهل بيته إلى العراق بما يصلحهم...".[1]

وكان ابن هشام قد أكد على صِدق تنبؤ "سَطِيح" و"شقّ" وذلك بأن حدث فعلا غزو الأحباشُ لِليَمَن. إذ يقول: "فهذا الذي عَنَى سطيح الكاهن بقوله: ليهبطنَّ أرضكم الحبش، فليملكنَّ ما بين أبْيَن إلى جُرَش. والذي عَنَى شِقّ الكاهن بقوله: لينزلنَّ أرضكم السودان، فليغلبنَّ على كل طَفْلَة البنان، وليملكنَّ ما بين أبْيَن إلى نجران"[2].

وللمفارقة بأن حُكم الأحباش لليمن في القرن السادس للميلاد، كان قد استمر لبضع وسبعين من السنين، تماما كما وصلنا من تنبؤ سطيح. أما مَن طرد الأحباش من اليمن، فقد كان تبعا لما وصلنا من تنبؤ الكاهنين، رَجُل من بيت ذي يزن؛ سيف بن ذي يزن، الذي كان قد هزم الأحباش بالتعاون مع الفُرس.

---

[1] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 35-31.
[2] - المصدر نفسه، ص 57.

والجدير بالتنويه هنا، أن الكاهنة طريفة مثلا تُشير إلى أنها استمدَّت وحيها من "ربّ جميع الأمم، من عرب وعجم"، أي أنها تتحدَّث عن ربّ واحد لجميع الناس، لا من آلهة محلية تختص بجماعة أو بقوم مُحددين. علاوة على أن "سطيح" قد تنبأ بقدوم نبي "يأتيه الوحي من قِبَلِ العلي". وكذلك فإن "شقّ" يُقسم بـ "ربّ السماء والأرض"، أي أن الوصف يدور حول إله يتَّسم بالشمولية. ومن ثمَّ، فإن خطاب هؤلاء الكهنة يتَّسم بنبرة يقينية، حيث تستعمل الكاهنة طريفة صيغة القَسَم قائلة: "والنور والظلماء، والأرض والسماء"، مثل ما يُقسم الكاهن "سطيح" بقوله: "والشفق والغسق، والفلق إذا اتسق"، وكذلك يُقسم الكاهن "شقّ" قائلا: "وربّ السماء والأرض، وما بينهما من رفع وخفض". في هذا السياق يصف "نولدكه" وحي الكهنة، مستندا على ابن هشام والمسعودي وغيرهم، بقوله: "وقد اعتادوا تقديم أقوالهم بواسطة أقسام احتفالية، مُستدعين كشهود عليها، أقل مرتبة من الآلهة، مُختلف الظواهر الطبيعية؛ مثل المناظر، الحيوانات والطيور، الليل والنهار، النور والظلمة، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض"، مُقارنا ذلك بما وَرَدَ في القرآن من كلمات القسم، التي وَرَدَت ثلاثين مرة في سور الفترة المكية الأولى، مقابل مرة واحدة في السور المدنية، وذلك في سورة التغابن: 7.[1] وأما عن تلك السور القرآنية، فعلاوة على القسم بالله، الوارد في عدة مواضع في القرآن، وكذلك القسم بالقرآن نفسه،[2] وبيوم القيامة وبالنفس اللوامة.[3] نجد كذلك أن ثمَّة آيات قرآنية يتمّ القسم فيها بالشمس والقمر،[4] وبالنجم،[5] ومواقع النجوم،[6] وبالسماء والأرض،[7] وبالليل والنهار،[8] وبالضحى،[9] والفجر،[10] والشفق،[11] وبالعصر،[12] وبالرياح

(1) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 69.
(2) - ص: 1.
(3) - القيامة: 2-1.
(4) - الشمس: 2-1.
(5) - النجم: 1.
(6) - الواقعة: 75.
(7) - الطارق: 12-11.
(8) - الليل: 2-1.
(9) - الضحى: 1.
(10) - الفجر: 1.
(11) - الانشقاق: 16.
(12) - العصر: 1.

والسُحُب،[1] وبالقلم،[2] وبالتين والزيتون وبجبل سيناء وبمكة.[3] إضافة إلى القَسَم بالأحرف المُبهمة التي استُهِلت بها بعض السُوَر. وهنا يُمكن للمرء أن يلاحظ مدى التشابه بين صيغة قَسَم الكهنة وبين صيغة القسم في القرآن، علاوة على الإيقاع السجعي الذي يتشابه بينهما.

وفي الحقيقة أنه من العسير التحقق من صحَّة تفاصيل تلك التنبؤات، وحقيقة صياغتها الحرفية كما وصلتنا. غير أنه ليس من المُستهجن تماما، بأن يكون هناك بشر من غير الأنبياء، مِمَن لديهم القدرة فعلا على العلم جزئيا بعالم الغيب، وعلى التنبؤ ببعض الحادثات قبل حدوثها. وأما عن التنبؤ بقدوم النبي مُحمَّد كرسول مُرسَل، فمن المفارقة بأنه عندما صدق ذلك التنبؤ وأتى الرسول فعلا، تقوّلب الوحي الذي نزل عليه، بقالب وحي الكهنة، الذين تنبأوا بقدومه وسبقوه في نفس البقعة الجغرافية؛ بمعنى أن الوحي الإلهي، اكتسبَ طابعا تراثيا، تاريخيا، بشريا في صياغته، تلك الصياغة التي كانت تحاكي صيغة سجع الكهَّان، وذلك ما يُضفي على نصوص الوحي القرآني صفة النسبية، بدون أي شك.

ولكن بالمُقابل، فإننا نختلف مع من ذهب إلى أن تلك التنبؤات مُلفقة كُليا، وبأنها كانت قد أُضيفت إلى حقبة ما قبل الإسلام، لسدّ الفراغ التاريخي في تلك المرحلة؛ ذلك أن من نقل لنا تلك الظواهر على كُثرتها، كانوا غالبا مؤرخين وعلماء مُسلمين، مِمَن لا يُشكُّ بتحققهم من مصادرهم، ولا بإخلاصهم لدين الإسلام. إذ كان من الأولى بهم مثلا، طمس معالم الهوية الروحية للجاهلية المقيتة، لكي يُثبتوا بأن دينهم قد هبط صرفا من السماء، من دون الاستعانة بتاريخ أهل الأرض، ومن دون جهد إنساني وروحاني تراكمي؛ ذلك الجهد الذي نعتقد بأنه كان بلا أدنى شك، بمثابة المُقدمة أو التمهيد السببي، لتفجّر ينبوع الإسلام بِسخاء، في قلب شبه جزيرة العرب، وعلى يد النبي مُحمَّد.

فيما يتعلق بظاهرة التنبؤ بالغيب، ففي الحقيقة ثمَّة شواهد كثيرة وصلتنا عن

---

(1) - الذاريات: 2-1.

(2) - القلم: 1.

(3) - التين: 3-1.



وحي الكهنة، تثبت إمكانية ذلك فعلا؛ إذ أن كاهن بني أسد كان قد تكهَّن بمقتل الملك "حُجر بن الحارث"، ملك وسيد كنده، ووالد "امرئ القيس"، حيث كان الملك يفرض على بني أسد إتاوة، ولما تمرَّدوا ذات مرة ورفضوا دفعها، سار إليهم مع جنده، فأذلَّهم واستباح أموالهم، حتى صار اسمهم عبيد العصا. وكان مِمَن أسره الملك منهم، شاعرا يُسمَّى "عَبيد بن الأبرص" والذي قال قصيدة للملك، جعلت قلبه يرقّ لهم، فبعث في أثرهم لكي يأتوه. وبينما كانوا على مسيرة يوم منه، تكهن كاهنهم "عوف بن ربيعة" الذي كان على ما يبدو بمثابة الربّ للقوم، أو أنه كان يتماهى بالربّ؛ إذ قال لبني أسد: "يا عِبادي. قالوا: لَبَّيكَ ربّنا. قال: من الملك الأصهب، الغلَّاب غير المُغلَّب، في الإبل كأنها الربرب، لا يعلق رأسه الصخَب، هذا دمه ينثعِب، وهذا غدا أول من يُسلَب. قالوا: من هو يا ربّنا؟ قال: لولا أن تجيش نفسٌ جاشية، لأخبرتكم أنه حُجر ضاحية". وما أن وصل القوم إلى الملك حُجر، حتى هجموا على قبَّته وقتلوه.[1]

وكذلك فإن "الزرقاء بنت زهير" كاهنة بني قضاعة، التي كان بنو نزار قد هزموا قبيلتها وأخرجوهم من ديارهم وشتَّتوا شملهم، قال لها قومها ذات يوم: "ما تقولين يا زرقاء؟ قالت: سعفٌ وإهان، وتمر وألبان، خير من الهوان... فقالوا لها: فما ترين يا زرقاء؟ فقالت: مُقامٌ وتُنُوخ، ما وُلِد مولود وأنْقِفَتْ فروخ، إلى أن يجيء غراب أبقع، أصمع أنزع، عليه خلخالا ذهب، فطار فألهب، ونَعَق فنَعَب، يقع على النخلة السحُوق، بين الدُور والطريق، فسيروا على وتيرة، ثمَّ الحيرة الحيرة". ويروي الأصفهاني تَحُقق تنبؤ الكاهنة الزرقاء بعد حين، إذ بينما كان القوم جالسين "أقبل غراب في رجليه حَلَقَتا ذهب وهم في مجلسهم، فسقط على نخلة في الطريق، فنعق نعقات ثمَّ طار، فذكروا قول الزرقاء". ثمَّ ليتعرض القوم لغارات وهزائم مُتتالية، وليهيموا تائهين من أرض إلى أرض.[2]

وقد رُويَ أيضا، بأن كاهنة بني إياد، كانت قد زفَّت لقومها بُشرى نصرهم على الفرس، قبل أن تقع المعركة، وذلك عبر وحي تلقته: "إن يقتلوا منكم غلاما سلما، أو يأخذوا ذاكَ شيخا هما، تُخضِّبوا نحورهم دما، وترووا منها سيوفا

[1] - أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني: "كتاب الأغاني"، المُجلَّد التاسع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 2008، ص 62-63، بتصرُّف.
[2] - المصدر نفسه، المُجلَّد الثالث عشر، ص 52-54، بتصرُّف.

ضُمـا". ثـمَّ لتتحقـق نبـوءة تلـك الكاهنـة، عندمـا قتـل الفـرس غلامـا وسـلبوا الإبـل التـي كان يرعاهـا، ليتكبـدوا بعـد ذلـك هزيمـة مُـرَّة علـى يـد بنـي إيـاد فـي خاتمـة النهـار.[1]

وأمـا عـن الكاهنـة "الغيظلـة"، فقـد كان قـد أتاهـا وحـي علـى هيئـة رموز، كإشـارة علـى خطـر سـيحل بالقوم؛ إذ روى ابـن هشـام فـي السـيرة النبويـة، "أن امـرأة مـن بنـي سـهم، يُقـال لهـا الغيظلـة، كانـت كاهنـة فـي الجاهلية، فلمـا جاءهـا صاحبهـا فـي ليلـة مـن الليالـي، فانقـضَّ تحتهـا، ثـمَّ قـال: أدْرِ مـا أدْرِ، يـوم عقْـر ونَحْـر، فقالـت قريـش حيـن بلغهـا ذلـك: مـا يُريـد؟ ثـم جاءهـا ليلـة أخـرى، فانقضَّ تحتهـا، ثـمَّ قـال: شـعوب مـا شـعوب، تُصـرَع فيـه كَعْـبٌ لِجُنُـوب. فلمَّـا بلـغ ذلـك قريشـا، قالـوا: مـاذا يُريـد؟ إن هـذا لأمـر هـو كائـن، فانظـروا مـا هـو. فمـا عرفـوه حتـى كانـت وقعـة بـدر وأُحُـد بالشـعب، فعرفـوا أنـه الـذي كان جـاء بـه إلـى صاحبتـه"[2].

وكذلـك فـإن وحـي كاهنـة بنـي غنـم كان قـد صـدق، حينمـا ثَنَـت رجالها عبره، عن قتـال جيـش النبـي الشـديد البـأس يـوم غـزوة مؤتـة: "أنذركـم قومـا خـزرا، ينظـرون شـررا، ويقـودون الخيـل بتـرا، ويهرقـون دمـا عكـرا"[3].

وأمـا عـن بدايـة ظاهـرة عبـادة الأصنـام لـدى العـرب، فقـد كانـت عبـر ضـرب مـن الوحـي أتـى بـه جنـي، تبعـا لمـا روى "ابـن الكلبـي" فـي "كتـاب الأصنـام"، وذلـك بـأن ثمَّـة كاهنـا مـن بنـي خزاعـة، اسـمه "عَمـرو بـن لُحَـيّ"، وكان لـه رَئِـيٌّ مـن الجـن يُكنَّـى "أبـا ثُمامـة"، وكان الطوفـان قـد أتـى علـى الأصنـام مـن جبـل نَـوذٍ، حتـى قذفهـا إلـى أرض جـدَّة، ولمـا انحسـر الطوفـان، بقيـت الأصنـام علـى الشـطّ، فتلقَّـى عَمـرو وحيـا مـن أبـي ثُمامـة الجِنـي: "عجّـل بالمسـير والظَّعْـن مـن تهامَـة، بالسـعد والسـلامة. قـال (= عَمـرو): جَيْـر ولا إقامـة. قـال (= الجِنـي): اِيـت ضَـفَّ جـدَّة، تجـد فيهـا أصنامـا مُعـدَّة، فأوردهـا تهامَـة ولا تهـاب، ثـم أدْعِ العـرب إلـى عبادتهـا تُجـاب. فأتـى شـطّ جـدَّة، فاسـتثارها ثـمَّ حملهـا حتـى وَرَدَ تهامَـةَ، وحضـر الحـجّ، فدعـا العـرب إلـى

---

[1] - الكهانة العربية قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 128، بتصرُّف.
[2] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، ص 235-234.
[3] - الكهانة العربية قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 130.

عبادتها قاطبة".[1] وبغض النظر عن مصداقية حيثيات ذلك الوحي الأخير الذي نقله الكلبي أو غيره، إلا أن تلك المنقولات تشترك دائما في أداء إيقاعي واحد، وبالتالي فإن الوحي العربي، من السهل تمييزه عن وحي باقي الشعوب، من حيث طريقة نظمه وإيقاعه. وحول هذا النوع من التعبير الشكلي عن الوحي، يقول توفيق فهد: "... منذ البدء أيضا، كان هناك أسلوب وسط بين الوحي المنظوم شعرا والوحي النثري، إلّا وهو الأسلوب النثري الموقع، وهو الأسلوب الوحيد الذي مارسه الكاهن العربي... من المؤكد أن هذه اللفظة (= السجع) تعني في التقليد المأثور على نحو خاص، ما يتلقاه الكهَّان من الوحي، مصوغا في جمل قصيرة مُقفَّاة، بإيقاع موزون، وبألفاظ قليلة الاستعمال، متقعرة وغريبة ومُنطوية على سحر خفي... لم تكن مَلَكة الكاهن مختلفة كثيرا عن مَلَكة الشاعر، ولهذا فإن الشعر والوحي كانا مُترابطين بعمق منذ البداية؛ ففي اليونان كانت نبوءات العرَّافين الأحرار والعرَّافات، منظومة شعرا بكاملها، كما كان وحي نبيات دلفي كذلك لزمن طويل. وفي جزيرة العرب كانت اللغة الموزونة الموقعة، هي الشكل الذي لا غنى عنه للكهانة النبوئية، في حين أنها لم تكن في أي مكان آخر، أكثر من زينة تجميلية. أما الأوحية الأشورية، التي جرى سكبها على نحو مُحكم على يدي موظفين يجيبون مولاهم بلغة واضحة، فلم تكن كما يبدو، تحرص على السجع والإيقاع، مع أن لها أسلوبها الخاص. وعلى الغرار ذاته تماما، كانت الأقوال التي وجهها يهوه إلى البطاركة وإلى موسى، وأحيانا إلى الأنبياء، مع أن أوحيتهم قد صُبَّت في قالب شعري ورمزي، تميَّز بعمق، بسعيه إلى الإيقاع الشفوي وإلى التضاد في الصُور"[2].

بعد هذا السرد الذي حاولنا من خلاله التأكيد على أن رسائل الله إلى البشر، كانت قد احتملت تعدد اللغات والأوزان والإيقاعات، بما في ذلك ما وَرَدَ في الكُتب السماوية مثلا. وبالتالي، فإن تلك الرسائل الإلهية التي احتملت تعدد الصياغات والسياقات، مثلما احتملت تفاوت الطقوس وتنوّعِ الشعائر، كانت قد احتملت كذلك تعدد التلقي والتأويل والتوظيف، تبعا لنسبية ظروف الأنبياء؛ ذاتية كانت أم موضوعية. من دون أن يعني ذلك تعدد أو نسبية مصدر تلك الرسائل؛ إذ أن نسبية الرسائل المُطلقة تكمن في نسبية منظومة مُتلقيها، لا بنسبية مصدرها، وبذلك فإن الإيمان الراسخ بالله المُطلَق، لا بُدَّ أن يمرّ عبر

---

[1] - أبو المُنذر هشام بن مُحمَّد بن السائب الكلبي: "كتاب الأصنام"، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة 1995، ص 53-54، بتصرُّف.

[2] - الكهانة العربية قبل الإسلام، مصدر سابق، ص 120.

تنزيهه عن نسبية تصوراتنا حوله. ومن ثمَّ، فإن ما ابتغيناه من التأكيد على ارتكاز الديانات معرفيا على ما حولها وما قبلها، هو السير بالإنسان المؤمن للإقرار بمفهوم نسبية الحقائق الواردة في الديانات، ولاستنباط مفاهيم جديدة حول تركيبة البُنية الظاهرية للدين، التي تخضع دائما للظرف الموضوعي المُحيط بذات النبي، ولتطور مفاهيم الإنسان حول المُقدَّس عبر التاريخ. وذلك بغية فسح المجال للآخر المُختلف لكي يعبد ربه على طريقته، وليتعامل مع مفهوم المُقدَّس تبعا لإرثه الروحاني، أو تبعا لتحصيله المعرفي، ما دام المشهد بأسره يخضع للنسبية. وبذلك تصبح الإمكانية أكثر واقعية للقرب من عقيدة كونية مُتسامحة ومُسالمة، من دون أن يعني ذلك بالضرورة، السعي إلى تقليص الفارق بين مفاهيم الديانات حول المُقدَّس، ولا إلى دعوة المؤمنين إلى إنكار دينهم أو الابتعاد عنه مثلا، وإنما الإيمان به كجانب من الحقيقة فحسب، أو كطريقة مُحبَّبة لتأويل الحقيقة، أو حتى كتراث روحاني أو ثقافي حميم يربطهم به نوع من الانتماء. ولكن ليس كوعاء حصري لاختزال أو احتواء فضاء الحقيقة؛ إذ أن ذلك ما لا يُمكن توفره في أي نصوص مُقدَّسة أو منقولات روحية يُمكن لإنسان أن يعثر عليها في عالم الحواس، وذلك لأن الوحي غالبا ما يتجلى بسياقات جزئية نسبية، لا في سياقات مُطلَقة، حتى ولو كان فيه من الروحانيات أو مُقدماتها، ما قد يصلح لكل الأزمنة والأمكنة.

*   *   *

الباب الثالث:

مدخل لاعتقاد آمن بمفاهيم الوحي

الفصل الأول: مقامات التجربة المُحمَّدية

كنا قد أسلفنا بأن للاتصال بعالم الغيب مراتب، وبأن لتلقي الوحي مقامات. ولكن مقامات تلقي الوحي التي تتفاوت بين نبي وآخر، تتفاوت كذلك في النبي الواحد بين وقت وآخر؛ أي أن النبي المُكلَّف بتبليغ رسالة مُتعدية إلى جميع الأمم في وقت ما، هو نفسه قد يكون في وقت آخر، نبي مُكلّف بتبليغ رسالة إلى جماعات مُحددة في زمن مُحدَّد فحسب. مثل ما أنه قد يُصبح نبي مُنبَّأ في نفسه في سياق ما، بحيث أن ما يَرِد عليه من الوحي لا يتعدى حدود شخصه، ولا يُلزم أحدا سواه. علاوة على ذلك، فإن النبوة ذاتها، قد تنقطع لأمد ما، عندما يتوقف نزول الوحي، وذلك ما ينطبق على الرسالة كذلك؛ تبعا لنوع الوحي. حول هذا يقول ابن ميمون، بأن "النبي لا يتنبأ طول عمره باتصال، بل قد يتنبأ وقتا وتُفارقه النبوة أوقاتا. كذلك يتنبأ وقتا ما بصورة مرتبة عالية، ثمَّ يتنبأ وقتا آخر مرتبة دونها. وقد لا ينال تلك المرتبة العالية إلا مرة واحدة في عمره، ثمَّ يُسلَبَها. ورُبما بقي على مرتبة دونها إلى حين انقطاع نبوته، لأنه لا بُدَّ من ارتفاع النبوة من سائر النبيين قبل موتهم، إما بمدة يسيرة أو كبيرة"[1]. ولذلك فإن ابن عربي يعتبر أن الرسالة "ليست بمقام وإنما هي نسبة حال، تنقطع بانقطاع التبليغ بالفعل، ويزول حكمها بانقضاء التبليغ"[2].

وأما عن سبب انقطاع النبوة، فيعود ذلك إلى ضُعف القوة المُتخيلة لدى الأنبياء، تبعا لابن ميمون كذلك. إذ أن الوحي قد يتعطل إذا ضعفت تلك المَلَكة أو كَلَّت، وهذا ما قد يحدث عند الكسل أو الغضب أو الحُزن؛ مثلما حصل للنبي

[1] - دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 433-432.
[2] - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 255.

يعقوب مثلا، الذي جافاه الوحي أيام حزنه، لاشتغال قوته المُتخيلة بفقدان ابنه يوسف. وبذلك فإن الأنبياء قد يتنبأون لفترة ما، ولكن تلك النبوءة قد ترتفع عنهم، مُؤقتا أو بشكل دائم، تبعا لأحوال قوتهم المُتخيلة.[1] فيهيمون طلبا لوحي، يستعصي عليهم. أو كما تصفهم التوراة: "يطوفون في طلب كلمة الرب، فلا يجدون".[2] وذلك ما يُذكّرنا بقصة النبي مُحمّد مع فتور أو انقطاع الوحي، لمُدة سنتين ونصف: [ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ، وَفَتَرَ الْوَحْيُ فَتْرَةً، حَتَّى حَزِنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِيمَا بَلَغَنَا - حُزْنًا غَدَا مِنْهُ مِرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ][3]. إلى أن عاوده الوحي، عبر سورة من أجمل سور القرآن،[4] لتُطمئنه عبر القسم بالضحى وبالليل إذا سَكَن، بأنه ليس ثمَّة فراق بين مُحمَّد وربّه.

بالعودة إلى أنواع الوحي، لا بُدَّ لنا من إعادة التذكير، بأن وحي الصلاصل هو من أحد أنواع الوحي التي كانت تَرِد على النبي مُحمَّد، كوحي مُستقل بذاته عن أنواع الوحي الأخرى، كلقاء المَلَك مثلا. ولكن ذلك النوع من الوحي كما أسلفنا، يَرِد في سياق مرتبة النبوة غير التشريعية، وليس في سياق الرسالة التشريعية المُتعدية إلى الأمم. وذلك ما يؤكده ابن خلدون، في سياق وصفه لوحي الصلاصل الذي يُسمّيه دَويًّا. إذ يقول: "فتارة يسمع أحدهم (= الأنبياء) دَويًا كأنه رمز من الكلام، يأخذ منه المعنى الذي أُلقي إليه، فلا ينقضي الدَويّ إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يُلقي إليه رجلا... واعلم أن الأولى؛ وهي حالة الدَويّ، هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه. والثانية هي حالة تمثّل المَلَك رجلا يخاطبه، وهي رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى"[5]. وهذا ما لا يُختلف حوله، بشأن وجوب نزول المَلَك في حالة رسالة التشريع. إذ يقول ابن عربي كذلك، بأن الرسالة "لا يقبلها الرسول إلّا بوساطة روح قدسي أمين، ينزل بالرسالة على قلبه، وأحيانا يتمثل له الملك رجلا. وكل وحي لا يكون بهذه الصفة، لا يُسمَّى رسالة بشرية، وإنما يُسمَّى وحيا أو إلهاما أو نفثا أو إلقاء أو وجودا، ولا تكون الرسالة إلَّا كما ذكرنا، ولا يكون هذا الوصف إلَّا لرسول بشري"[6]. وبذلك فإنه من الجلي، أن

(1) - دلالة الحائرين، مصدر سابق، ص 404-405، بتصرُّف.
(2) - عاموس 8: 12.
(3) - البخاري: 6982 - مسند أحمد: 25959.
(4) - سورة الضحى.
(5) - مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 209-210.
(6) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 255.

المرتبتين قد اجتمعتا في شخص النبي؛ أعني رتبة النبي الرسول، عبر مُشاهدة المَلَك وسماع خطابه وتلقي أوامره، ورتبة النبي غير المُرسَل، عبر سماع الصلاصل. وذلك ما لا ينطبق على النبي فحسب، بل وعلى النبأ كذلك؛ أي أن القرآن نفسه، كان انعكاسا لتلك المراتب أو المقامات من نبوة النبي مُحمَّد، والتي نُوردها هنا كثلاثة:

فأما المقام الأول والأكثر بساطة في مقامات النبوة المُحمدّية، فهو مقام النبوة اللازمة غير المُتعدية، أو نبوة النبي المُنبَّأ في نفسه؛ كنبوة تشريع خاصة، تتعلق حصرا بشخص النبي وبتجاربه الشخصية البشرية، وبشؤون حياته الخاصة وعلاقته بمن حوله، بحيث أنها لا تعني أحدا سواه، ولا تُصلِح للتعميم على أحد؛ كعلاقته بزوجاته وأحوالهنّ مثلا، كما وُرَدَ في سورة الأحزاب: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا}[1]- {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ}[2]- {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ}[3]- {فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا}[4]- {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ}[5]- {لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ}[6]. فكل ما سلف في تلك الآيات، كان بمثابة تشريع خاص لنبي غير مُرسَل، أو تشريع غير مُتعدٍّ لشؤون النبي وشؤون زوجاته. وما عدا ذلك، فليس هناك تكليف بتبليغه لأحد سوى زوجات النبي وقريباته، وليس هناك سياق منطقي أصلا، لكي يكون هناك أمر بالتبليغ للناس، ما دام موضوع الوحي يدور حول الحياة الخاصة لخاتم الأنبياء، وبذلك لا يصلح سياق إنزاله لأحد غيره.

وكذلك نقرأ في نفس المقام آيات تأمر النبي باتباع الوحي، لا بتبليغه: {وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ}[7]- {اتَّبِعْ

[1] - الأحزاب: 28.
[2] - الأحزاب: 30.
[3] - الأحزاب: 32.
[4] - الأحزاب: 37.
[5] - الأحزاب: 50.
[6] - الأحزاب: 52.
[7] - يونس: 109.

مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ}[1]- {وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا}[2]. وبذلك فإن تلك الآيات التي تُخاطب "النبي"، تختلف عن تلك التي تُخاطب "الرسول" وتأمره بالتبليغ: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ}[3]. وكذلك فثمَّة آيات قد نزلت لكي تُرشد النبي أو لكي تدعوه لتقويم بعض مواقفه: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ}[4]- {عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى}[5]، حيث إن تلك الآية الأخيرة تبعا لتفسير أهل السُنَّة قد نزلت لمُعاتبة النبي حين ظهر العبوس على وجه وهو مُنشغل بهداية سادة قريش، عن الأعمى عبد الله بن أم مكتوم، حين جاءه مُسترشدا. وكذلك الآية: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ}[6]، حيث كان النبي تبعا لتفسير القرطبي مثلا، قد اختلى بجاريته القبطية مارية في حجرة حفصة، ولما غارت حفصة مما حدث، حرَّم النبي على نفسه بيمين، ألّا يقرب مارية، فنزلت تلك الآية لمُعاتبة النبي على يمينه بحق مارية. علاوة على الآية التي نزلت في شأن زواج النبي من زينب بنت جحش: {وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ}[7]. والأمر نفسه ينطبق من حيث المبدأ، على الآيات التي نزلت حول حادثة الإفك لتبرئة عائشة زوج الرسول، من الزنى مع "صفوان بن المعطل" في الآية: 11 وما بعدها من سورة النور. وينطبق كذلك على إرشاد المؤمنين لمراعاة آداب دخول بيت النبي: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ}[8]. مثل ما ينطبق أيضا على تجارب النبي الفردية مع من حوله؛ فسورة المسد مثلا تبعا للمُفسرين، نزلت في أبي لهب عندما صعد النبي الجبل، ونادى ليجمع أهل قريش بغية تحذيرهم من العذاب. وما أن خاطبهم، حتى قال له أبو لهب: تبا لك، ألهذا جمعتنا؟ علاوة على أن سورة "الكوثر" مثلا، كانت قد نزلت عندما وصف أحدهم النبي بالأبتر؛ أي من لا عقب له من البنين. ولا شك بأن أمورا كتلك تختص بشؤون النبي الشخصية وعلاقاته الخاصة، بحيث

(1) - الأنعام: 106.
(2) - الأحزاب: 2.
(3) - المائدة: 67.
(4) - الأحزاب: 1.
(5) - عبس: 1-2.
(6) - التحريم: 1.
(7) - الأحزاب: 37.
(8) - الأحزاب: 53.

أنها لا تعني أحدا خارج تلك الدائرة الضيقة المُحيطة به.

وأما المقام الثاني، فهو مقام نبوة مُتعدية، ولكنها ظرفية ومُقيدة في إطار بقعة جغرافية ووقائع حقبة تاريخية محددة، أو محدودة بحياة النبي وزمنه؛ بمعنى أنها رسالة، لا مُجرَّد نبوة لازمة، ولكنها رسالة مُقيدة، لكونها ليست مُتعدية إلى جميع الأمم في كل الأحوال، وإنما إلى جماعة، أو جماعات مُعينة في زمن مُحدَّد، أو في سياقات مُحدَّدة. وبالتالي فهي تفتقد الشمولية ولا تصلح للتعميم، إلا في سياق الظرف الذي استنطق الوحي. وذلك المقام يُمكننا تسميته بمقام ردة الفعل؛ إذ أن تنزيل آياته كان بمثابة الرد على أحداث مُعينة حصلت في محيط النبي أو زمنه بحيث لا يُمكن توظيفها خارج ذلك السياق. أو أن تلك الآيات كانت بمثابة الاستجابة لمُتطلبات عقلية وعادات أهل جزيرة العرب في ذلك العصر، بحيث لا يُمكن تعميمها في أمكنة أو أزمنة أخرى. وثمَّة آية صريحة وواضحة لا تحتمل التأويل حول ذلك المقام: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا}[1]. ولم تقل الآية: "لتُنذر الناس" مثلا، وذلك لأن هذا المقام من تلقي الوحي، لا يشمل الإنسان في كل زمان ومكان، وإنما يختصّ بمكة وما حولها جغرافيا، تبعا لمُعطيات تلك الحقبة من الزمن. وذلك ما يتماهى في هذا السياق، مع مرتبة الرسالة المُقيدة للنبي يونس كما أسلفنا تبعا لما وَرَدَ في القرآن: {وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ}[2].

أما الآيات التي أتت كردة فعل على أحداث ظرفية حصلت في زمن النبي أو في مُحيطه، بحيث لا يُمكن تعميمها أو توظيفها إلا في سياق أسباب نزولها، فهي في الحقيقة آيات كثيرة. إذ نقرأ في القرآن مثلا: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}[3]. وقد وَرَدَ لدى القرطبي وغيره، حول سبب نزول هذه الآية، أن مجموعة من الرجال المسلمين قد ارتدوا عن الإسلام، فخرجوا من المدينة وأتوا مكة كفارا، فنزلت تلك الآية فيهم. بمعنى يُمكن فهمه بجلاء، أن هؤلاء الأشخاص إذا ابتغوا غير الإسلام دينا بعد ردتهم عنه، فإن الله لن يقبله منهم. وبالتالي، فإنها آية مُخصصة لهؤلاء المُرتدين، أو من أصبح على حال يُشبه حالهم من الردة. ولا يُمكن فهم الآية بأنها تُنكر على

[1] - الشورى: 7.
[2] - الصافات: 147.
[3] - آل عمران: 85.

الآخرين دياناتهم أو تنكر على البشر قاطبة اعتناق ديانات أخرى. وما يُعزِّز صحة هذا الرأي، هو ما وَرَدَ في الآية التي سبقت تلك الآية مُباشرة، حول إقرار الإسلام بتعددية الديانات وتسليمه بما أُنزل على أنبياء آخرين، وبأن الله لا يُفرّق بين هؤلاء الأنبياء: {قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}[1]. وأما الآية التي تلت تلك الآية المعنية مُباشرة، فقد ورد فيها تخصيص للحكم بعدم قبول غير الإسلام دينا، وذلك بأن الآية تُشير إلى من كفروا بالإسلام بعد إيمانهم به؛ أي تلك المجموعة من المسلمين التي ارتدت عن الإسلام: {كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ}[2]. وفي فضاء هذا المعنى يُمكننا فهم الآية: 19 من السورة نفسها: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}[3]. وبذلك ينتفي التناقض بين الآيات التي تناولناها، حول عدم قبول الله غير الإسلام دينا، أو أن الدين عند الله الإسلام، وبين الآية القرآنية: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}[4]. علاوة على ذلك، فإننا في بعض السياقات القرآنية كالتي سلفت، لا نجد حرجا في الاتفاق مع من ذهبوا، بأن المقصود بالإسلام في بعض آيات القرآن، هو الإسلام بمعناه العام، أو بالمعنى اللغوي في سياق روحاني؛ أي التسليم لله وإسلام الذات له، وليس دائما بالمعنى الاصطلاحي الخاص الذي اختص بالشريعة التي أُنزلت على النبي مُحمَّد.

وقد وَرَدَ في السيرة النبوية لابن هشام، العديد من الأمثلة حول تلك الآيات التي كانت تتبع سياقات مُعينة، أو أسباب نزول مُحدَّدة، بحيث يصعب الفصل بين سبب نزول الآية وبين فهم المُراد منها؛ إذ أن بعض الآيات مثلا، نزلت كإجابة على السجال الذي كان يدور بين النبي وبين أهل الكتاب، ولاسيما اليهود منهم، أو بين أهل الكتاب أنفسهم. حيث ذكر ابن هشام مثلا، بأنه عندما اتفق عبد الله بن صيف، وعدي بن زيد، والحارث بن عوف، على أن يؤمنوا بما أُنزل على النبي غدوة، وأن يكفروا به عشية، لكي يلبسوا على المسلمين دينهم، فيرجعون عنه، فنزلت الآيات: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ

(1) - آل عمران: 84.
(2) - آل عمران: 86.
(3) - آل عمران: 19.
(4) - البقرة: 62.

وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ}[1].[2] وهذه الآيات بطبيعة الحال تخاطب هؤلاء الأشخاص الثلاثة، لا أهل الكتاب عموما في كل زمان ومكان؛ ذلك أن هناك من أهل الكتاب من أسلم وحَسُن إسلامه. وكذلك فإنه عندما حاول اليهودي "شأس بن قيس" إزكاء الفتنة بين قبيلتي الأوس والخزرج، ثم قام النبي بإجراء الصلح بينهما، نزلت الآية: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ * قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}[3]. [4] ومن نافل القول بأن ذِكر "أهل الكتاب" هنا، هو بمثابة الإشارة إلى "شأس بن قيس" وإلى دوره في إشعال الفتنة بين الأوس والخزرج، وليس إشارة أو توصيفا لأهل الكتاب عموما. والأمر نفسه ينطبق على آية نزلت في "فِنْحاص" اليهودي، عندما قال لأبي بكر، إن الله فقير وهم أغنياء، ثم أنكر ما قاله أمام النبي، فنزلت آية ردا على "فِنْحاص" وتصديقا لأبي بكر: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ}[5]. ثمَّ نزلت آية في أبي بكر وما بلغه في ذلك من الغضب: {وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ}[6].[7] وهذا الخطاب القرآني الأخير مُوجّه في الحقيقة لأبي بكر تحديدا، ويتحدَّث عن الأذى الذي لقيه من "فنحاص" اليهودي، أو عن الأذى الذي قد يلقاه مِمَن هُم على شاكلة "فنحاص" في سياقات مُشابهة. ومن العبث الاعتقاد بأن الأذى الكثير الذي وَرَدَ في الآية، هو من شِيَم جميع من أوتُوا الكتاب في جميع السياقات والأمكنة والأزمنة، لأن ذلك سيكون في الحقيقة دلالة على تناقض جوهري في القرآن، فيما يتعلق بمفهوم من أُوتُوا الكتاب. وكذلك عندما طلب يهودي من بني قريظة اسمه "عبد الله بن صُورِيا" من النبي أن يتبع اليهود، وبأن النصارى قالت مثل ذلك، فنزلت في ذلك آية: {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ

---

[1] - النساء: 72-71.
[2] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 195.
[3] - آل عمران: 99-98.
[4] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 198.
[5] - آل عمران: 181.
[6] - آل عمران: 186.
[7] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 200.

إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}[1].[2] أما عندما أقرَّ اليهودي "ابن صُورِيا" للنبي مُحمَّد بأنه نبي مُرسَل بسبب إقامته لحد الرجم، ثمَّ ما لبثَ أن كفر بعد ذلك وجحد نبوته، فنزلت الآية: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ}[3].[4] وما وَرَدَ في هذه الآية كان بمثابة الوصف لسلوك اليهودي ابن صوريا، ومن غير المعقول تعميمه على أن الآية تتحدَّث عن جميع يهود العالم في كل الأزمنة والأمكنة. علاوة على أن الآية تقول صراحة: {وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا}، وليس جميع الذين هادوا. وكذلك ثمَّة آية نزلت عندما طلب "رافع بن حُرَيملة" و"وهْب بن زيد" من النبي أن يأتي بكتاب يُنزله من السماء، وأن يُفجّر لهم أنهارا لكي يصدّقوه ويتبعوه، إذ تقول الآية: {أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ}[5].[6] وثمَّة آية كانت بمثابة الجواب على "رافع بن حُرَيملة" حين طلب من النبي أن يأتي ببرهان على رسالته، وذلك بأن يقول لله، أن يُكلِّم الناس لكي يسمعوا كلامه، فنزلت الآية: {وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ}[7].[8] وكذلك عندما حاول جماعة من اليهود أن ينصحوا البعض من أصحاب النبي بالبخل، خشية عليهم من الفقر، نزلت الآية: {الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا}[9].[10]

علاوة على ذلك ثمَّة آيات كانت بمثابة التدبير لأحداث مُعينة، أو بمثابة حكم توفيقي لآراء مُختلفة أو لتجنُّب صراعات محلية في تلك البيئة المحدودة؛ إذ ثمَّة آية نزلت حول الخلاف في الدِية بين بني النضير وبين بني قُريظة. حيث إن

---

(1) - البقرة: 135.

(2) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 191.

(3) - المائدة: 41.

(4) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 206-207.

(5) - البقرة: 108.

(6) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 189.

(7) - البقرة: 118.

(8) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 191.

(9) - النساء: 37.

(10) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 201.

بني النضير كانوا يؤدون الدية كاملة، بينما كان بني قريظة يؤدون النصف، فتحاكموا في ذلك إلى الرسول، فجاء الحكم فيهم بجعل الدِية سواء، عبر الآية: {فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}[1].[2] وكذلك عندما تنازع اليهود والنصارى من أهل نجران عند النبي، حيث قال اليهودي "رافع بن حُريملة" للنصارى: ما أنتم على شيء. فقال رجل من النصارى لليهود: ما أنتم على شيء، فنزلت الآية: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ}[3].[4]

أما عن الآيات الأكثر إشكالية من حيث الفهم والتوظيف في الإسلام، فهي تلك التي تدعو إلى القتل؛ قتل الآخر من غير المُسلمين. ولذلك نجد مُسلمين في هذا العصر يعتقدون بأن الله ذاته قد أمرهم بالقتل، بحيث أنه ليس لديهم أي مناص سوى تنفيذ أوامر الله الذي هو أدرى بشؤون البشر وبصلاح أحوالهم: {فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا}[5]. وقد قال المفسرون بأن تلك الآية نزلت في معركة أُحد، ولكن بغض النظر عن اسم المعركة التي تتحدث عنها الآية، فإنه من الجلي بأنها تدور حول معركة مُحددة كان قد خاضها النبي ضد "الذين كفروا"، بحيث أن تلك الآية تدعو المُسلمين إلى ضرب رقاب الكافرين الذين يواجهوهم في تلك المعركة، لا الكافرين في زمان أو مكان آخرين، لأن هناك نصوصا في القرآن تدعوا إلى التعامل مع الكافرين عموما بطريقة أخرى، كما سنورد لاحقا. وبذلك فإن الأمر بضرب رقاب الكافرين محصور بظرف مُحدَّد، وهو استمرارية تلك الحرب حصرا، فإذا وضعت الحرب أوزارها: {حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا}[6]، لم يعد ذلك الأمر بضرب الرقاب نافذا.

ومن الآيات التي تدعو إلى القتل كذلك: {فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا

(1) - المائدة: 42.
(2) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 208.
(3) - البقرة: 113.
(4) - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 190.
(5) - مُحمَّد: 4.
(6) - مُحمَّد: 4.

مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا}[1]. ولكن قتل من؟ في الحقيقة أن الآية تدعو إلى قتل مجموعة من المنافقين في سياق حَدَث مُحدَّد، وذلك تبعا للآية التي قبلها: {فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا}[2]. وقد روى البخاري، نقلا عن زيد بن ثابت عن أسباب نزول هذه الآية: [لَمَّا خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى أُحُدٍ رَجَعَ نَاسٌ مِمَّنْ خَرَجَ مَعَهُ، وَكَانَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِرْقَتَيْنِ؛ فِرْقَةً تَقُولُ: نُقَاتِلُهُمْ. وَفِرْقَةً تَقُولُ: لَا نُقَاتِلُهُمْ. فَنَزَلَتْ: {فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا}][3]. وعلى الرغم من تعدُّد الروايات حول أسباب نزول تلك الآية التي تدعو إلى قتل هؤلاء المنافقين، فإنه في جميع تلك الروايات ثمّة سياق مُحدَّد لإنزالها ومُقيَّد بأسباب نزولها، بحيث أن الآية تدعو إلى قتل المُنافقين في السياق المُرتبط بذلك الحدث، لا في سياقات مُطلقة.

وأما الطامة الكبرى، فتتعلق بتوظيف ما تمَّ تسميته بآية السيف، والتي حملت إشكالية كبيرة في فهم مرتبة تنزيلها، حيث إنها قد نسخت أكثر من مئة آية من أجمل آيات القرآن؛ تبعا لما اجتهد به بعض علماء الدين: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ}[4]. وهذه الآية في الحقيقة تتحدث عن مجموعة من المشركين، في زمان ومكان مُحدَّدين، والأهم من ذلك، في سياق مُحدَّد. حيث تقول التفاسير بأن هؤلاء المشركين كانوا قد نقضوا عهدهم مع النبي، فتبرأ النبي من الالتزام بعهده معهم، ثمَّ تمّ منحهم هامش زمني من الأمان لمدة أربعة أشهر لكي يسيحوا في الأرض، كما وَرَدَ في أول آيتين من السورة نفسها. فإذا انقضت تلك الأشهر، وجب على المسلمين قتلهم أينما وجدوهم. ومن نافل القول، بأن المقصود بالمشركين هم المشركون الذين نقضوا عهدهم مع النبي حصرا، لأن الآية السابعة من السورة نفسها تستثني المشركين الذين عاهدهم المسلمون عند المسجد الحرام مثلا: {كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ}[5]. وبالتالي، فإن من يعتقد بأن تلك الآيات تتحدَّث عن جميع المشركين في العالم وفي جميع الأوقات، يكون قد قوّل تلك الآيات ما لم تقله،

(1) - النساء: 89.
(2) - النساء: 88.
(3) - صحيح البخاري: 4050.
(4) - التوبة: 5.
(5) - التوبة: 7.

لأن تلك الآيات تدور ضمن فلك سياق مُحدَّد وأفعال مُحدَّدة وردات أفعال مُحدَّدة قد تناسبت مع تلك الأفعال في ذلك الحين. ومن ثمَّ، فإنه من العبث تعميم تلك الآيات، لأن ذلك سيكون بمثابة تعميم المُخصص، وكذلك بمثابة إخراج الآية من سياقها النسبي إلى سياقات مُطلقة. والأمر نفسه ينطبق من حيث المبدأ على الآية: 29 من نفس السورة: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ}[1]. ولفهم مرتبة تنزيل هذه الآية الأخيرة، نستشهد بحديث قال فيه النبي: [أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ، حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ][2]. ولكن الأمر بالقتال هنا، هو في سياق رسالة مُقيدة ومحصورة بحياة النبي: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ". ولو كان يتعداها إلى المسلمين بعده في أزمان أخرى، لقال النبي مثلا: أُمِرَ المسلمون من بعدي أن يُقاتلوا الناس، حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله... أما إذا كان هناك من يعتقد في هذا العصر، بأنه مأمور بقتال الناس في هذا السياق، فهو في الحقيقة يضع نفسه بمقام النبي مُحمَّد؛ أي يعتبر نفسه نبيا ووصيا على جميع الناس، بحيث أنه من المشروع له أن يقتل أي إنسان من غير المسلمين، إذا لم يعتنق الإسلام ويُقيم فرائضه. وبلا شك بأن المكان الطبيعي لإنسان كهذا هو السجن، أو مركز إصلاح اجتماعي مُغلق، لأنه بتلك الأفكار يُشكل خطرا حقيقيا على سلامة وأمن المُجتمع، وعلى نفسه، لا بل وعلى الإسلام ذاته. وهذا الحديث يُمكن فهمه كذلك في سياق الفتوحات الإسلامية مثلا، التي لا يُمكنها أن تكون، إلا ضمن رسالة مُقيدة بالفترات الأولى لانتشار الدعوة، ولو كانت رسالة مُتعدية إلى جميع الأمم، لبقي المسلمون في حرب أبدية مع غيرهم من البشر ومع الإنسانية جمعاء، ومن غير المُمكن أن إرادة الله تقتضي ذلك. وأما عن فرض الجزية على الآخر المُختلف في الدين، فهو مفهوم كان قد طبقه بنو إسرائيل على الكنعانيين مثلا، كشرط لبقائهم في أرضهم.[3] وتلك بلا شك مفاهيم بائدة، ومن المخزي حقا، أن هناك من يزال يعتقد بأنها جزء من رسالة الإسلام حتى يومنا هذا.

وكذلك فيما يتعلق بإقامة الحدود، فثمَّة آية قرآنية واضحة وصريحة تقول:

---

[1] - التوبة: 29.
[2] - صحيح البخاري: 25.
[3] - القضاة 1: 28.

{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}[1]. علاوة على ذلك، ثمّة حديث مُتَّفق عليه يقول: [وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا][2]. وبذلك فثّمة حكم جلي بقطع يد السارق، كائنا من كان. ولكن مع ذلك، فإن عُمَر بن الخطاب، كان قد أوقف إقامة الحد على السارق في عام المجاعة. فهل قام أمير المؤمنين بمخالفة شرع الله وسُنة رسوله؟ الجواب هو نعم؛ لو أن تلك التشريعات كانت منضوية ضمن رسالة مُتعدية إلى جميع الأمم، بحيث يجب تطبيقها بدون قيد أو شرط في كل زمان ومكان؛ بمعنى أن الجواب حول مُخالفة عُمر بن الخطاب لشرع الله وسنة رسوله في هذا السياق، هو "لا" بكل تأكيد، لأن الأمر يتعلق هنا بتشريعات نسبية تبقى مشروطة بأحوال مُعينة، وقد شُرِّعَت لردع جماعات مُعينة في أماكن مُحدَّدة؛ تبعا للعقلية السائدة في ذلك الزمن. وبالتالي فهي تنضوي ضمن الرسالة المُقيدة التي لا يُمكن لتشريعاتها ومفاهيمها أن تتعداها، بحيث تمتدّ إلى هذا الزمان مثلا. ولذلك تجد أن معظم المؤمنين بتشريعات الإسلام، يشعرون بالكثير من الحرج والإرباك وتناقض المشاعر، عند مُحاولتهم لإثبات مشروعية شرائع كهذه في هذا الزمن. وتناقض المشاعر في هذا السياق، لا ينم بالضرورة عن ضعف الإيمان أو ضعف الفهم، بقدر ما ينم عن نوع من التيه لدى هؤلاء المؤمنين، فيما يتعلق بترتيب أولويات وأبجدية وجدانهم.

والأمر نفسه ينطبق على عقوبة الجَلْد للزناة مثلا، إذا لم يكونوا مُتزوجين: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ}[3]، إذ أن أحكاما كتلك، كانت بلا شك، بمثابة الاستجابة لمُتطلبات عقلية القوم، أو بمثابة الاستمرارية لعاداتهم في شبه جزيرة العرب في ذلك العصر، كما أوردنا في فصل: "تاريخية الوحي". ولكن الإسلام كرسالة، هو ليس دينا للقوم. ومن ثمَّ، فإن عقلية القوم في "مكة وما حولها" في القرن السابع للميلاد، لا يُمكن أن تكون رسالة مُتعدية للبشرية جمعاء. أليست تلك أزمتنا مع الإسلام؟

ولكن ماذا عن إقامة حدّ الرجم على الزاني المحصن؟ في الحقيقة أنه لا يوجد أي أثر في القرآن حول ذلك. وما وَرَدَ في القرآن حول عقوبة الزنا، هو

(1) - المائدة: 38.
(2) - صحيح البخاري: 3475 - صحيح مُسلم: 1688.
(3) - النور: 2.



الآية التالية: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا * وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا}[1]. والآيات هنا لا تأمر بالرجم أو القتل، بل تدعو الآية الأولى إلى ما يُشبه الحجر المنزلي أو الإقامة الجبرية، بشرط وجود أربعة شهود، من دون انتفاء إمكانية التوبة في الآية الثانية، فإذا حصلت التوبة سقط الحُكم ووَجَب العفو. هذه الآيات قال فيها علماء الأمة بأنها قد نُسِخت من القرآن. ولكن نُسِخَت بماذا؟ يقولون نُسخَت بأحاديث.[2] فمن نسخها؟ يقولون نحن من فعل ذلك لتناقضها مع أحاديث نبوية. ولكن كيف لأحاديث نبوية أن تنسخ وحي الله؟

ولو تحرينا الأمر، لوجدنا أنه على العكس من ذلك تماما؛ إذ أن ثمَّة آية في القرآن تدعو إلى الرجم، كان النبي نفسه قد نسخها مع آيات غيرها من القرآن بوحي أو بإلهام من الله، وهي آية من سورة الأحزاب تقول: {الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ، نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}. وهذه الآية لم يعد لها وجود في القرآن تبعا لمشيئة الله ورسوله.[3] ولكن مع ذلك فإن بعض الفقهاء والمفسرين يقولون، بأن ما تمَّ نسخه من الآية هو اللفظ أو التلاوة، أما حكمها فما يزال ساريا؛ فأثبتوا حكم تلك الآية المنسوخة، ونسخوا حكم الآيات الثابتة في القرآن، التي أوردناها من سورة النساء: 16-15.

وأما عن بدء إقامة حدّ الرجم في الإسلام والذي لم يكن موجودا فيما قبله، فثمَّة سبب للاعتقاد، بأن ذلك كان عندما حاول بعض اليهود اختبار النبي مُحمَّد، لكي يُثبت لهم نبوته، مُقارنة بما وَرَدَ من أحكام في التوراة. وثمَّة أحاديث[4] حول تلك الواقعة، التي يرويها ابن هشام بشكل فيه بعض الاختلاف عن تلك الأحاديث مع تفصيل أكثر؛ إذ نقل ابن هشام عن ابن إسحاق، بأن أحبار اليهود ارتأوا أن يُرسلوا إلى النبي مُحمَّد رجلا وامرأة من اليهود كانا قد زنيا بعد

[1] - النساء: 16-15.

[2] - انظر مثلا الحديث الذي نُقِل عن النبي حول حدّ الزنا، ورد في صحيح مُسلم: 1690، وفي سنن الترمذي: 1434. انظر كذلك الحديث الذي نُقِل عن عُمر بن الخطاب حول إثبات حدّ الرجم، وَرَدَ في صحيح البخاري: 6829، وفي صحيح مُسلم: 1691.

[3] - حول نسخ النبي لآيات من سورة الأحزاب، انظر مثلا تفسير القرطبي لسورة البقرة، الآية: 106: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا}.

[4] - صحيح البخاري: 3635 - صحيح مُسلم: 1699.

إحصانهما، ليروا كيف يحكم النبي فيهما. "فقالوا: ابعثوا بهذا الرجل وهذه المرأة إلى مُحمَّد، فسلوه كيف الحكم فيهما، وولّوه الحكم عليهما، فإن عمل فيها بعملكم من التجبية. (والتجبية: الجلد بحبل من ليف مطلي بقار، ثمَّ تسودُّ وجوههما، ثم يُحملان على حمارين وتُجعَل وجوههما من قِبَل أدبار الحمارين) فاتبعوه، فإنما هو ملك وصدّقوه. وإن هو حكم فيهما بالرجم فإنه نبي، فاحذروا على ما في أيديكم أن يسلبكموه". ولما أتوا إلى النبي وطلبوا منه الحُكم فيهما، طلب النبي من اليهود أن يُخرجوا إليه علماءهم، فأخرجوا إليه ثلاثة منهم. ثم اختاروا عبد الله بن صُوريا، على أنه أعلم من بقي بالتوراة، على الرغم من أنه كان غلاما شابا من أحدثهم سنا، فقال له النبي: "يا ابن صُوريا، أنشدكَ الله وأذكرك بأيامه عند بني إسرائيل، هل تعلم أن الله حكم فيمن زنا بعد إحصانه بالرجم في التوراة؟ قال: اللهم نعم، أما والله يا أبا القاسم إنهم ليعرفون أنك لنبي مُرسَل، ولكنهم يحسدونك. قال: فخرج رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم، فأمر بهما فرُجِما عند باب مسجده في بني غَنْم بن مالك بن النجّار. ثمَّ كفر بعد ذلك ابن صُوريا وجحد نبوة رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم".[1]

وأما عن آية الرجم التي كانت قد وَرَدت في القرآن ثمَّ نُسخت منه، فلا نجد حرجا في الافتراض بأنها لم تكن نتاج وحي، وإنما كانت نتاج إلهام مما يَرِد على الأنبياء والأولياء، ومن ثمَّ أتى الوحي، أو الإلهام الإلهي وقام بنسخها. هذا وقد نُقِل بأن الآية سالفة الذكر التي تم نسخها لفظا أو تلاوة من سورة الأحزاب: {الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ، نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} هي آية منسوخة مع آيات أخرى كثيرة من نفس السورة، بحيث أن سورة الأحزاب قبل نسخ أجزاء منها، كانت تعدل سورة البقرة؛ تبعا لما أورده القرطبي مثلا في مُستهل تفسيره لتلك السورة، وتبعا لما وَرَدَ كذلك في مسند أحمد،[2] وفي غيره. ولا غرابة في أن يتم نسخ أجزاء من تلك السورة تحديدا، إذ كنا قد استشهدنا بالكثير من آياتها كمثال على مقام النبوة اللازمة غير المُتعدية، والتي تأمر النبي مثلا، بتقوى الله والاتكال عليه واتباع وحيه، وتمنحه بعض الامتيازات مُقارنة بباقي المؤمنين أو تضع له حدودا. كما تشتمل على مواعظ وإرشادات له ولزوجاته، وعلى قواعد لآداب دخول الناس لبيته، علاوة على أن بعض آياتها كانت بمثابة وصف لحيثيات معركة الخندق، أو بمثابة خطاب إلى أهل يثرب، مِمَن أرادوا الفرار من القتال في تلك المعركة.

[1] - السيرة النبوية لابن هشام، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 206-205.
[2] - مسند أحمد: 21207.

وبذلك فتلك السورة التي نُسِخ منها آيات كثيرة، مُعظم آياتها لا تتعدى شؤون النبي الخاصة وسلوكه الشخصي، أو أنها لا تخرج عن سياقات محلية محدودة، وبذلك فهي لا تصلح للتعميم خارج تلك السياقات؛ بما في ذلك آية الرجم، وإلا لما نُسخَت مع ما نُسِخ من الآيات مثلا. وهنا لا يسعنا إلا إعادة التأكيد على افتراضنا، حول أنه ثمَّة ما يشي، بأن ثمَّة قضايا مِمَّا تناولتها سورة الأحزاب، كانت ناتجة عن إلهام لا عن وحي، وذلك ما نفترض بأنه يُشكِّل جزءا غير يسير من سُوَر القرآن، ولا سيما السور المتأخرة، أو السور المدنية التي تتسم بالطول والسرد والإسهاب في التفصيل، وذلك ما ينطبق كذلك على قصص الأنبياء مثلا؛ إذ أنه بالعودة للتدقيق بماهية الوحي وحيثيات تلقيه، فمن العسير الاعتقاد بأن تلك القصص، كانت نتاج وحي إلهي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة.

حول التمايز الواضح بين سُوَر الفترة الأولى وبين بعض السور المدنية المُتأخرة، يقول نولدكه: "... وخير ما يشهد عموما على صحة الأخبار حول هذا الوجد النفسي، هي المقاطع القرآنية الغريبة الساحرة، التي نطق بها مُحمَّد، بشكل خاص في السنوات الأولى من نبوته... لكن حتى القارئ العابر، سيرى بسهولة، أنه ليس من المُمكن أن يكون القرآن كله قد نشأ في أرفع درجات الوجد. ثمَّة مراحل شتى تنتقل فيها النفس من الغيبوبة إلى التأمُّل البسيط المقصود... حين ضعف الثوران النفسي الهائل مع مرور الزمن، صارت السُوَر أكثر هدوءا؛ كانت في البداية تُحرِّكها طاقة شعرية مُعينة، فأضحت لاحقا وبشكل تدريجي، أقوال مُعلِّم ومُشرِّع لا غير"[1].

وذلك النوع من التلقي الذي افترضنا بأنه إلهام إلهي وليس وحي، يُذكّرنا بما أوردناه لابن ميمون حول نبوة داود وسليمان، الذين كانوا يتكلمون بِحِكَم أو بتسبيح أو بأمور تدبيرية أو إلهية، وهُم في حال اليقظة وتصرُّف الحواس، بحيث أن ما كان يَرِدَهم هو إلهام إلهي وليس وحيا إلهيا، حتى ولو تمَّ وصفهم بأن روح الرب قد حلَّت عليهم، أو أنهم مُدبَّرون بروح القُدس، أو أن كلمة الرب على لسانهم، أو أن الرب يُلقي في فمهم، كما أسلفنا. ولا بُدَّ من إعادة التذكير كذلك، بأن هؤلاء هم تبعا للقرآن أنبياء وحي.

[1] - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 25.

وذلك ما يفتح لنا باباً لمُحاولة الإطلال على مقامات تلقي الوحي لدى أنبياء بني إسرائيل في هذا السياق؛ فهل رجم الزناة بالحجارة حتى الموت،[1] هو شريعة إلهية وإرادة ربانية تصلح لكل زمان، لدرجة أن تُصبح امتحانا معياريا لكي يثبت الأنبياء صحة نبوتهم؟ لا بل أن الأمر لا يقتصر على الزنا، لكي يُقضى على الإنسان رجما؛ إذ أن مُجرَّد عمل بريء أو هفوة بسيطة قد تؤدي إلى نفس العواقب: "وحين كان بنو إسرائيل في البرية، وجدوا رجلا يحتطب حطبا في يوم السبت، فقاده الذين وجدوه إلى موسى وهرون وكل الجماعة. فألقوه في السجن، لأن ما يفعلون به لم يُعلَن لهم. فقال الرب لموسى: يُقتَل الرجل قتلا؛ ترجمه كل الجماعة بالحجارة في خارج المحلة. فأخرجته الجماعة كلها إلى خارج المحلة، ورجموه بالحجارة، فمات كما أمر الربُّ موسى"[2]. فهل كان ذلك وحيا من الله بالمعنى الاصطلاحي للكلمة؟ وأي ربّ يرتضي ذلك؟ ومن ثمَّ، أي إرادة إلهية ترتضي أن تُباد المُدن ببشرها وبهائمها وأشيائها، كقربان للرب؛ إذ لو كان هناك مدينة مما أعطاها الرب لبني إسرائيل، وثبتَ أن هناك من دعا أهل تلك المدينة لعبادة آلهة غريبة، تقول التوراة: "فاضربوا أهل تلك المدينة، وحللوا قتل جميع ما فيها، حتى بهائمها بحد السيف، واجمعوا جميع أمتعتها إلى وسط ساحتها، وأحرقوا بالنار تلك المدينة بكل ما فيها، قربانا للرب إلهكم".[3] وبالتالي، فهل يصحّ قول الفيلسوف اليهودي "سبينوزا" في هذا السياق، بأن العهد القديم مُزيَّف ومنقوص ومُحَرَّف، أم أن ثمَّة مَن مزج الغرائز البشرية بالوحي الإلهي، لكي ينهش الإنسان لحم أخيه الإنسان كذلك باسم الربّ، الذي وعدَ شعبه المختار بأرضــ (نا) التي تدرّ لبنا وعسلا،[4] وذلك بقوله حين تراءى لإبراهيم: "وأعطيكَ أنت ونسلكَ من بعدكَ أرض غربتك، كل أرض كنعان، مُلكا مؤبدا"[5]. وحين تراءى لإسحاق: "فأعطي لك ولنسلِكَ جميع هذه البلاد، وأفي باليمين التي حلفتُها لإبراهيم أبيك"[6]. وكذلك حين تراءى ليعقوب: "والأرض التي وهبتها لإبراهيم وإسحق، أهبها لكَ ولنسلِكَ من بعدك"[7]. فهل كانت إرادة إلهية حقا، أن تُستباح دماؤنا وأراضينا وأن نُرجَم بأحدث ما أوجده العقل من وسائل الدمار، باسم إله الوحي؟ وهل يُمكن أن تكون إرادة إلهية كذلك، أن نسعى نحن المسلمون لفعل نفس الشيء بأنفسنا وبالآخر، باسم نفس

---

[1] - التثنية 22: 24-21.

[2] - العدد 15: 36-32.

[3] - التثنية 13: 17-16.

[4] - الخروج 3: 8، بتصرُّف.

[5] - التكوين 17: 8.

[6] - التكوين 26: 3.

[7] - التكوين 35: 12.

الإلـه؛ إذ لكـي نلتـزم الحيـاد والتجـرّد، لا بُـدَّ مـن الإقـرار بـأن ثمَّـة مسـلمين فـي عصرنـا هـذا، مِمَـن يحملـون نفـس المفاهيـم، بغيـة تفعيـل غرائزهـم فـي الآخـر، باسـم الوحـي وباسـم الحُكـم بمـا أنـزل الله؟ ومـن ثـمَّ، أفليَـسَ ثمَّـة إشـكالية كارثيـة فـي توظيـف الوحـي وفهـم مقامـات تلقيـه؟ وفـي الحقيقـة أن عواقـب تلـك الإشـكالية لا تقتصـر علـى إذكاء الصراعـات والحـروب ونشـر والفوضـى، وإنمـا تتعـدى ذلـك إلـى الإخـلال ببنيـة الفـرد وحـدوث تناقضـات وجدانيـة عميقـة فـي داخلـه تجعلـه مُنقسـما أمـام ذاتـه؛ مـا بيـن الرهبـة مـن العقـاب التـي تفـرض عليـه ميـول عدوانيـة، ومـا بيـن الرغبـة فـي الحيـاة والعيـش بسـلام مـع أبنـاء جلدتـه، بشـكل يتنـاغم مـع ميولـه المنطقيـة البسـيطة، ومـع مُسـلَّمات واقـع عصـره. وذلـك مـا يسـير بالإنسـان إلـى نـوع مـن الفصـام، كـردَّة فعـل دفاعيـة، بغيـة تحقيـق التكيّـف؛ بيـن مُكتسـبات إنسـانيته والميـول العقلانيـة والطبيعيـة لذاتـه، وبيـن مـا أُضيـفَ إلـى تلـك الـذات، مـن اشـتراطات لاعقلانيـة، ولكنهـا بنفـس الوقـت، تحمـل طابعـا مُقدَّسـا لا يحتمـل الجـدل أو النقـاش. وذلـك مـا ينعكـس بشـكل جلـي علـى ثنائيـة "الغرائـز والأخـلاق" بحيـث تسـود الأولـى، عبـر ازدواجيـة أخلاقيـة تسـويغية لـدى الأفـراد، قـد تتحـول لاحقـا، إلـى مـا يُشـبه حالـة الفصـام فـي المجتمـع قاطبـة. تلـك الفئـة مـن النـاس هـي علـى ديـن ذرائعـي واحـد، حتـى ولـو اختلفـت دياناتهـم فـي الحقيقـة؛ إذ يتحـدَّث "سـبينوزا" مثـلا، عـن فئـة مـن المتدينيـن الذيـن يُقبلـون علـى الديـن "بحيـث يظهـر إيمانهـم فـي عدائهـم لا فـي مُمارسـتهم للفضيلـة. ومنـذ زمـن طويـل وصلـت الأمـور إلـى حـدّ أنـه أصبـح مـن المسـتحيل تقريبـا التعـرّف علـى نـوع عقيـدة الشـخص، وهـل هـو مسـيحي أو يهـودي أو مُسـلم أو وثنـي، إلا مـن خـلال مظهـره الخارجـي ومـن ملابسـه، أو مـن تـردده للعبـادة علـى هـذا المـكان أو ذاك، أو مـن قبولـه لتلـك المُعتقـدات أو تلـك، أو مـن قسـمه بـكلام هـذا المُعلـم الروحـي أو ذاك. وفيمـا عـدا ذلـك تتشـابه حياتهـم تمامـا". ويضـرب مثـلا عـن هـؤلاء، بأنـه منـذ أن شـاع الفسـاد فـي الكنيسـة، أصبـح هنـاك رغبـة جارفـة فـي دخـول الكهنـوت لـدى أكثـر النـاس شـرا.[1] وبطبيعـة الحـال، فـإن هـؤلاء النـاس الأكثـر شـرا، يجـدون خيـر مُتنفَـس لشـرهم فـي مفاهيـم الديـن التـي تمنحهـم الحـق المُطلـق فـي إقصـاء الآخـر، وتُسـوّغ لهـم تأويـل الديـن تبعـا لمـا تقتضيـه غرائزهـم. ومـن نافـل القـول، بـأن مـا وَرَدَ لا يُمكـن أن ينطبـق علـى جميـع المُتدينيـن أو جميـع المؤمنيـن بـالله عبـر ديـن مُعيـن، ولكنهـا تنطبـق تمامـا علـى فئـة منهـم، بمـا فـي ذلـك بعـض المُسـلمين الذيـن يُشـيحون بوجوههـم عـن أي روحانيـة فـي الإسـلام، ويرفضـون جميـع قيـم التسـامح وإمكانيـة التعايـش مـع الآخـر، مِمَّـا أتـت بـه رسـالة الإسـلام، ومِمَّـا وَرَدَ فـي القـرآن نفسـه، ليعتصمـوا بالآيـات المُقيَّـدة بسـيرة حيـاة النبـي وبيئتـه ومفاهيـم عصـره، والتـي لا تحتـوي فـي الحقيقـة إلا علـى مفاهيـم

---

[1] - رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 113.

مُقيَّدة بتلك السيرة وذلك العصر، بحيث أنها لا يمكن أن تصلح لكل زمان، ولا لأي مكان في عصرنا الحالي مثلا. وفي الحقيقة بأن تلك الآيات وما تحمله من مفاهيم، من غير الحكمة التعامل معها إلا كتُراث ديني مما يُحب المؤمنون سماعه، عن سيرة نبيهم وسيرة المسلمين الأوائل، وعن عزيمتهم وقوة إيمانهم، وعمَّا عايشوه من أحداث وغزوات ووقائع. وما عدا ذلك، لا يُمكن توظيفها على أرض الواقع في أي شيء.

ونضرب مثلا هنا بظواهر ومفاهيم كانت سائدة في عصر النبي "في مكة وما حولها"؛ كعبادة الأصنام أو الشِرك بالله مثلا. ولكن عبادة الأصنام لم تعد ظاهرة قائمة أصلا في هذا الزمان، والأمر نفسه ينطبق على الشِرك بالله بمعنى تعدّد الآلهة، وعلى الكثير من مفاهيم وعادات الجاهلية التي حاربها الإسلام. أي أننا قد نجد في هذا الزمان مؤمنين بالله أو مُلحدين به أو مُشككين بوجوده، ولكن حتى المُلحدين مِمَن لا يؤمنون بالله مثلا، أو لا يؤمنون بإله ديانات التوحيد، هم ليسوا مُشركين بالله، بمعنى إيمانهم بتعدُّد الآلهة، ولا هُم من عُبَّاد الأصنام تبعا لمفهوم الجاهلية فيما قبل الإسلام. فتلك الظواهر التي كان لها وجود فعلي، ومعنى واقعي في ذلك الحين، تناولُها أقرب الى العبثية في عصرنا هذا، والأمر نفسه ينطبق على بعض المصطلحات كوأد البنات، والغلمان والولدان والعبيد والغزوات والجزية والسبايا والجواري وملك اليمين، علاوة على الجَلْد والرجم وقطع الرؤوس والأيادي. إذ أن تلك الظواهر كانت ظواهر شائعة وراسخة كحقيقة مُعاشة فيما قبل الإسلام، فجاء الإسلام لإلغاء بعضها، ولتشذيب أو تثبيت بعضها الآخر، بغية التواؤم مع الواقع كما أسلفنا. ولكن بحق الله ورسوله، بماذا تعنينا هذه الأمور في عصرنا هذا؟ وبأي منطق ديني أو دنيوي يُمكن تسويغ مفاهيمها على أنها رسالة مُتعدية إلى جميع الأمم في جميع الأمكنة والأزمنة! وقد يصحّ التشبيه في هذا السياق، بأن الإسلام قد جاء ليُبعد السلف عن مفاهيم ومُمارسات الجاهلية، ما استطاع إلى ذلك من سبيل. أما في عصرنا، فثمَّة من فهم بأن الإسلام قد أتى ليُعيدنا إلى مصطلحات الجاهلية وتخوم مفاهيمها؛ تبعا لما أسلفناه من أمثلة لظواهر كانت شائعة في ذلك العصر.

والأمر نفسه ينطبق على مفاهيم عامة الناس حول الكون في ذلك العصر؛ إذ كنا قد أسلفنا بأن بعض مفاهيم الكوانتم مثلا، كان قد تم التنبؤ بخطوطها العريضة من قِبَل الفلسفات الروحية التي سبقتها بمئات، أو حتى بآلاف السنين،

بما في ذلك فلسفة التصوف في الإسلام المُحمَّدي. لأن تلك الفلسفات كانت قد أحاطت بالمفاهيم العميقة للكون، بحيث كان يتداول تلك المفاهيم خاصة القوم تحديدا. ولكن لو أن الإسلام قد أتى ليُخبر عامة الناس في ذلك الزمان مثلا، بأن الأرض دائرية وبأنها تدور حول الشمس، فلا شك بأن الناس سيتّهمون النبي مُحمَّد بالجنون، وبالتالي فلن يتبع دين الإسلام أحد. ولذلك فإن الإسلام، شأنه شأن باقي ديانات الوحي، قد خاطب الناس تبعا لمفاهيمهم الراسخة حول الكون: {لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}[1]- {وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى}[2]- {وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا}[3]. بمعنى أن تلك الآيات تتناسب مع فهم أي إنسان عادي في ذلك العصر، عندما يقف وينظر إلى السماء، ليرى أن الشمس تتحرك، في حين أن الأرض ثابتة. ولا غرابة في أن تكون مُخاطبة الناس في هذا السياق تبعا لما يعرفون، إذ أن الإسلام لم يأتِ ليعلِّم الناس علوم الفلك وغيرها من العلوم، وإنما أتى ليضع منظومة روحية يرتكز عليها وجدان البشر، عبر ضرب الأمثال للناس لكي يؤمنوا بوجود قوة تُسيِّر الكون وتضبط قوانينه. وما سلف ينطبق كذلك على مفهوم القرآن حول شكل الأرض؛ إذ ثمَّة آيات في القرآن تُشير إلى أن الأرض مُسطّحة: {وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ}[4]- {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا * وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا}[5]- {وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا}[6]- {وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا}[7]. ولو قالت الآية الأخيرة مثلا: "والأرض كوَّرناها"، بدلا من "والأرض مددناها"، لخلق ذلك صدمة حقيقة لدى الناس، من دون أن يعني ذلك نمو أو تطوّر معارفهم عند سماعهم لتلك المفاهيم العجيبة. وأما المُفارقة، فهي أن ثمَّة رجال دين قد نفوا ما أثبته العلم، فأنكروا كروية الأرض وأقاموا على ذلك الحجج والأدلة، حرصا على دين الإسلام ومفاهيمه، لاعتقادهم بأن تلك الآيات هي ضمن رسالة مُتعدية إلى جميع الأزمنة. أما نحن فنؤمن بالعلم، مثل ما نؤمن بأن الآيات سالفة الذكر مشمولة ضمن مقام الرسالة المُقيَّدة بعصر النبي وبمفاهيم ذلك العصر، بحيث أنها لا تعنينا في هذا العصر، لا بل أنه من الخطر على معارفنا ومفاهيمنا أن تعنينا بشيء، سوى التأمل بالطريقة التي كان يدعو فيها القرآنُ الناسَ في ذلك الحين للإيمان بالله؛ تبعا لمحدودية معارفهم ومفاهيمهم.

---

[1] - يس: 40.

[2] - فاطر: 13.

[3] - يس: 38.

[4] - الغاشية: 20.

[5] - الشمس: 5-6.

[6] - النازعات: 30.

[7] - الحجر: 19.

حول ضرورة فهم بعض قضايا الدين فهما رمزيا، بما في ذلك الأسطورة منها، يقول عالم النفس "كارل يونغ": "القطيعة بين الإيمان والمعرفة، عَرَض من أعراض انشطار الواعية عن الخافية، التي هي من خصائص الاضطراب العقلي في يومنا هذا. يبدو الأمر كما لو أن شخصين مُختلفين يُدليان بتصريحات حول موضوع واحد، كل من وجهة نظر نفسه. أو كما لو أن شخصا واحدا له إطاران مختلفان لعقله، يقوم بوضع خطوط عريضة لصورة خبرته"[1].

وأما أولئك الذين يعتقدون بإطلاق الجانب المُقيَّد في الإسلام، أو إطلاق الرسالة المُقيَّدة بأزمنة وأمكنة إلى كل زمان ومكان، نضرب فيهم مثلا افتراضيا؛ إذ تقول الآية القرآنية على سبيل المثال: {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ}[2]. فإذا افترضنا مثلا، بأن أحد المسلمين المُتحمسين لدين الإسلام قال حول تلك الآية: لقد أخبرنا الله بشكل واضح وصريح أن نستعين بالخيل لكي نُرهِب أعداءنا، لا بأي وسيلة أخرى مِمَّا ابتدعه الانسان، ولا بُدَّ لنا من اتباع قول الله في كل زمان ومكان، لأن الله أدرى بشؤوننا وهو بكل شيء عليم. فنقول لذلك المُسلم: ولكنكم إذا استعنتُم بالخيل لقتال الأعداء في هذا العصر، فسوف تُمنون بالهزيمة دائما، مهما قوي إيمانكم وصدقت نواياكم. فيجيب: ولكن تلك الهزائم ستكون بمثابة اختبار من الله وقدر منه، ونحن أصلا لا نبغي سوى الآخرة ولا نبغي من الدُنيا سوى مرضاة الله، ومهما كانت النتائج فلن يُثنينا أحد عن العمل بما أنزل الله. فأما لو أخذنا هذا المثال بحرفيته، فمن المؤكد أن هذا النهج من التفكير لا يتبعه أحد في هذا الزمان. وأما لو اعتبرناه كنوع من التشبيه أو المجاز، فهو ينطبق تماما على عقلية شريحة من المسلمين في هذا العصر. ومن ثمَّ، أليست تلك طريقة تفكير جماعة الإسلام السياسي، مِمَن يدعون إلى الحكم بما أنزل الله بدون قيد أو شرط؟

وبدلا من أن يجتهد الفقهاء في هذا العصر لردم ذلك الشرخ الذي نشأ بين العقل والإيمان، زادهُ بعضهم اتساعا، بحيث بات على المُسلم الاختيار بين أحدهما؛ فإما أن تكون إنسانا عاقلا، أو أن تكون مُسلما مؤمنا. وذلك النهج تم ترسيخه عبر تبني مفهوم الناسخ والمنسوخ الذي استحضره السلف من علماء

[1] - التنقيب في أغوار النفس، مصدر سابق، ص 72-71.
[2] - الأنفال: 60.

الأمة، والذي يقضي بنسخ أحكام مُحدَّدة في القرآن، بأحكام أخرى مُتأخرة عنها؛ فقاموا بنسخ أحكام الآيات القرآنية الشمولية التي تُمكّن المُسلم من التعايش مع المُتغيّر في الزمان والمكان، بالآيات التي اقتضتها ظروف مرحلية مُحدَّدة كآيات القتال، مثل آية السيف التي أسلفنا ذكرها. بمعنى آخر، لقد قاموا بدفن مفاهيم رسالة الإسلام المُتعدّية إلى الأمم، عبر الاستعانة بمفاهيم الإسلام المُقيدة بعصر النبي وحيثيات واقعه. وذلك الاجتهاد العجيب الذي ابتدعه هؤلاء، يقضي فيما يقضي، بنسخ أو إبطال أحكام ومفاهيم أجمل وأبهى آيات القرآن التي تدعو إلى المحبة والتسامح وتقبُّل الآخر المُختلف، بحجة أنها تتعارض مع آيات نزلت بعدها، على الرغم من أن الآيات المنسوخة ما تزال موجودة في القرآن، وذلك ما تمَّ تسميته بنسخ الحكم مع بقاء اللفظ أو التلاوة. ولكن هذا في الحقيقة بمثابة التشكيك في مصداقية الوحي الإلهي، وبمثابة التأكيد كذلك على وجود تناقضات في القرآن تستدعي تدخل الفقهاء لتصحيحها. وكأنهم أرادوا إخراج القرآن من مأزق، كانوا هم أنفسهم من وضعوه فيه، عبر نهج يفتقد غالبا إلى المنهجية لتحديد المفاهيم، ويتّسم بنوع من الهلامية في نفس الوقت.

وفي الحقيقة أن قضية النسخ، هي أمر كان قد قام به النبي، عبر وحي أو إلهام من الله، حين تمّ نسخ آيات من سورة الأحزاب مثلا، بحيث أنها لم تعد موجودة في القرآن، في سياق ما أسلفنا، وكما وَرَدَ في القرآن كذلك: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا}[1]. مثلما أنه تمَّ نسخ السُنَّة بالقرآن عندما تمَّ تحويل القبلة من بيت المَقدس إلى مكة المُكرمة: {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ}[2]. علاوة على نسخ السُنَّة بالسُنَّة: [كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَكُلُوا وَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ هَذِهِ الْأَشْرِبَةِ فِي هَذِهِ الْأَوْعِيَةِ، فَاشْرَبُوا فِيمَا بَدَا لَكُمْ][3]. بالإضافة إلى نسخ حكم الوضوء مِمَّا مسّت النار مثلا، أو نسخ الأحاديث التي أباحت زواج المُتعة، كموضع خلاف ما يزال قائما بين أهل السُنَّة والشيعة. ومن ثمَّ، فما دام النبي نفسه كان قد تدخَّل بتوجيه من الله، لنسخ أحاديث، لا بل ولنسخ آيات بتلاوتها أو لفظها، فلماذا لم يقم هو نفسه بإجراء إصلاحات في القرآن على نفس المبدأ، عبر نسخه لتلك الآيات التي قام السلف من علماء الأمة بعده بنسخ حكمها؟

---

(1) - البقرة: 106.

(2) - البقرة: 144.

(3) - مسند أحمد: 23017.

أما لو حاولنا إيجاد نوع من التبرير، لأن يَنسخ أو يُعطّل علماء الدين حكم آيات مُحدَّدة من القرآن في الفترات الأولى للإسلام، أو في القرون الأولى لنشأته، نظرا لما اقتضته ظروف تلك المرحلة. إلا أنه في عصرنا الراهن يصح العكس تماما؛ فالآيات التي كانت ناسخة لأحكام غيرها في تلك الأوقات، هي التي يجب أن تكون منسوخة الحُكم في هذا العصر، وذلك لارتباطها بشؤون وأحداث وتشريعات ومفاهيم مُقيّدة بعصور قد مضت، بحيث أنه من غير المُمكن دمجها أو تجانسها مع المفاهيم العملية لهذا العصر، أو مُحاولة تقديمها لباقي الأمم كحقائق قابلة للتطبيق؛ كالقول بأن الأرض مُسطحة وثابتة، وبأن الشمس مُتحركة بالنسبة لها، أو كالتوصية باستعمال الخيل لقتال الأعداء في هذا العصر مثلا، كما أسلفنا من باب التشبيه. وعلى الرغم من أن المَثَلين السابقين لا علاقة لهما بالناسخ والمنسوخ، إلا أنهما بمثابة المرآة لذلك المفهوم؛ إذ أن الآيات الناسخة بمُجمَل مفاهيمها في هذا السياق، تدعو مثلا لقتال وقتل جميع الناس من غير المُسلمين، إذا لم يؤمنوا بالإسلام ويُقيموا شعائره، أو إذا لم يقبلوا بتسليم أوطانهم للمُسلمين ودفع الجزية لهم، بما في ذلك من يؤمنون بالله صادقين عبر ديانات أخرى. وتلك الآيات لو أخرجناها من محدودية سياقها وأقررنا بصلاحية تعميمها، لوضعنا آيات القرآن في تناقض جلي مع بعضها على مرّ الأزمان. ولكن الأمر في الحقيقة، أن تلك الآيات الناسخة تتبع لمقام الرسالة المُقيَّدة، بحيث أنها كانت مُجرَّد انعكاس للواقع المحلي، ولقضاياه الموضوعية والتكتيكية التي تختص بإدارة الصراع مع أعداء مفاهيم الإسلام في ذلك الحين. علاوة على أنها كانت بمثابة رَدات فعل على واقع قَبَلي، كان يتطلب التنظيم والتطوير والإصلاح، أكثر من كونها آيات مُرتبطة بالذات الإنسانية ومِحَنها وهمومها على مرّ الأزمان؛ كالآيات المنسوخة التي تمّ إيقاف تفعيل أحكامها ومفاهيمها، كسعي للتلاؤم مع فترات تاريخية مُقيدة بظرفيتها، ولكنها مع ذلك، بقيت في القرآن كرسالة مُتعدية إلى الفترات التاريخية اللاحقة؛ كعصرنا هذا.

لا بُدَّ من التنويه هنا، بأننا لم نتناول مفهوم الناسخ والمنسوخ بغية الخوض في تفاصيله وتشعباته، إذ أن ما يعنينا تحديدا من هذا التناول، هو ما أثبته بعض الفقهاء المُعاصرين، لما قام به السلف من علماء الدين، من نسخ لأحكام ومفاهيم تُعتبَر جوهرية ومفصلية في رسالة الإسلام إلى الآخر، وفي رسالة الإسلام إلى المُسلم نفسه كذلك. وما طرقنا هذا الباب، إلا بغية التمهيد للدخول في المقام الثالث، أو حال الرسالة المُتعدية إلى جميع الأمم. إذ أن مُعظم الآيات التي سنستشهد بها في ذلك الحال، يعتبرها بعض الفقهاء منسوخة، وبالتالي فهُم يزعمون بأن حكمها لاغٍ، بحيث لا يُمكن تطبيقها أو العمل بمفاهيمها. أما نحن

فنعتقد بما وَرَدَ في القرآن ككل مُتكامل، مثل ما نعتقد بأن لآيات القرآن مراتب، لا بُدَّ من فهمها تبعا لسياق ومقام تنزيلها. كما وَرَدَ في الحديث الصحيح: [إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بَلْ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ][1]. ومن ثمَّ، أفَلَيسَ مفهوم تعدُّد مقامات التجربة المُحمَّدية، بمثابة التعليل المنطقي والبديل العقلاني والروحاني في آن، لما قام هؤلاء العلماء والفقهاء بتأويله، وكأنه خلل في القرآن يستوجب الشطب والإلغاء، أو الضبط والإصلاح، عبر العبَث في آيات القرآن ومفاهيمه؟ أو كأن الله يتراجع عن مفاهيم وحيه لضرورة اقتضتها أسباب مُستجدة!

وأما عن المقام الثالث، فهو مقام الرسالة المُتعدية إلى جميع الأمم. ولو اتبعنا تصنيف ابن عربي، لأسميناه نسبة حال وليس مقاما كما أسلفنا. مثل ما أسلفنا كذلك بأن الرسالة عموما، مشروطة بمُشاهدة المَلَك وسماع خطابه وتلقي الأمر منه بالتبليغ: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ}[2]، لا مُجرَّد سماع صلاصل أو نفث في الروع أو تكليم من وراء حجاب. وقد وَرَدَ في القرآن إشارات واضحة في أكثر من سياق، بأن النبي كان قد رأى مَلَكا، كما في سورة النجم: 18-6 وسورة التكوير: 23-19 مثلا. ومُستشرق كـ "نولدكه" لا يستبعد أن يكون النبي مُحمَّد، قد رأى بالفعل الكثير من الملائكة في الفترة الأولى من نبوته.[3] ولكن لا أحد يعلم في الحقيقة، كم مرة رأى النبي المَلَك وسمع منه الأمر بالتبليغ، ولا أحد يعلم ما هي الآيات المُرتبطة بذلك، أو ما هو مقامها. وبالتالي، فنحن لا نعلم يقينا فيما يخص الوارد من الملَك، ما هي الآيات القرآنية التي أُنزلت كرسالة مُقيَّدة، وما هي الآيات التي أُنزِلت كرسالة مُتعدية إلى جميع الأمم.

وأما لو اجتهدنا في البحث بغية الإحاطة بمعنى ومفهوم "الرسالة" إلى الآخر، مُقارنة بما وَرَدَ في القرآن من آيات، لوجدنا أن الرسالة بمعناها الشامل، تعني الخطاب أو الإخبار أو التبليغ: {مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ}[4]، كسعي لإقناع المُتلقي بفحوى محتواها. ولا يُمكن أن تكون الرسالة بذاتها، مُشتملة على الإجبار

(1) - مسند أحمد: 6702.
(2) - المائدة: 67.
(3) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 26.
(4) - المائدة: 99.

أو الإكراه: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}[1]- {فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ}[2]- {فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ}[3]. حتى أن القرآن يُعاتب الرسول إذا حاول إكراه الناس لكي يؤمنوا بالله: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}[4].

وبما أن الرسالة في سياقها المُتعدي إلى جميع الأمم، لا بُدَّ أن تُلائم جميع الناس، وأن تتلاءم مع اختلافهم أينما كانوا ومتى ما كانوا، بغية مُحاولة استيعابهم أو مُحاولة دمجهم في منظومة روحية واحدة، فإننا نعتقد بوجود مقاييس معيارية تُميز خطابها، عن خطاب الرسالة المُقيَّدة التي أوردناها في المرتبة الثانية؛ إذ أن آيات الرسالة المُتعدية مثلا، لا بُدَّ أن تتسامى على رَدَّات الفعل الظرفية على أحداث ما، أو على عادات أو أعراف ذات طابع محلي. وذلك لأن تشريعات رَدَّات الفعل تلك، حتى ولو كانت قادرة على أن تسمو بجماعة ما، وأن ترتقي بها نحو الأفضل في ظرف ما، ولكنها لن تصلح بالضرورة لجماعة أخرى في ظرف آخر، أو لكل جماعة تحت أي ظرف. وبالتالي فمن غير المُمكن تعميمها، على أنها مفاهيم ثابتة وصالحة لجميع البشر في كل زمان ومكان. أما الرسالة المُتعدية بلا قيد، فيُفترض أن تكون آياتها كونية فاعلة، أكثر من كونها محلية مُنفعلة، بحيث لا تنحصر بأسباب نزولها، ولا يُقيّدها ظرف أو زمان أو مكان، بل أنها تتعدى جميع تلك المُعطيات، وتصلح للتعامل مع الحيثيات العابرة للأزمنة والأمكنة. ولذلك فمن الغرابة أن تقوم الرسالة المُتعدية مثلا، بتقييد تطور العلم وإنجازاته، أو أن تقوم بمعاداة العقل أو القفز فوق مُعطياته. وإلّا فإنها تكون نبوة تشريع مُقيَّدة بزمانها ومكانها وسياق تنزيلها.

وكذلك بما أن الرسالة المُتعدية تُخاطب جميع البشر باختلاف أعراقهم وميولهم وأزمنتهم وأماكنهم، فمن المُفترض بأن تحمل قيم كونية تكمن ما وراء التغيير، وقيم روحانية شمولية تكمن ما وراء الاختلاف في العقليات والطباع والمُعتقدات، لأنها تُخاطب الإنسان تحت أي ظرف؛ أينما كان ومتى ما كان، أو أنها تُخاطب الجوهر الإنساني الثابت فيه. لذلك فمن المُفترض كذلك أن تكون

---

[1] - البقرة: 256.

[2] - آل عمران: 20.

[3] - النحل: 82.

[4] - يونس: 99.

أكثر تجريدا ومرونة مِمَا عداها، لكونها رسالة مُتعدية إلى الآخر المُختلف، وبالتالي لا بُدَّ لآياتها من الإقرار بمشروعية الاختلاف بين عقائد الناس، مع ترك هامش لنسبية الصواب والخطأ: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}[1]- {وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ}[2]- {قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ}[3]- {وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ}[4]. ومن ثمَّ، فمن المُفترض أن لا تقوم آيات الرسالة المُتعدية بخدش كرامة أحد، أو تتفيه مُعتقد أحد: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}[5]- {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ}[6]- {الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ}[7]- {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}[8]. وما عدا ذلك فمن المنطقي أن لا يقوم خطاب الرسالة المُتعدية بإقصاء أحد من البشر، وأن لا يقتصر على دين أو مُعتقَد أو عرق أو ثقافة في أماكن أو أزمنة مُحدَّدة، بل يُخاطِب وجدان الناس قاطبة: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ}[9]- {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ}[10]- {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}[11]. وذلك ما يطغى على السور المكية عموما، مُقارنة بالسور المدنية التي تميل آياتها إلى مُخاطبة المؤمنين أو المنافقين أو اليهود، وما إلى ذلك. مما يدفع إلى الاعتقاد بأن مفاهيم الرسالة المُتعدية إلى عموم البشر قد نزل مُعظمها في مكة، وأما ما أُنزِل على النبي في المدينة، فكان مُعظمه أقرب إلى التخصيص، تبعا لما اقتضاه الواقع في ذلك الحين.

[1] - الكافرون: 6.
[2] - سبأ: 24.
[3] - البقرة: 139.
[4] - يونس: 41.
[5] - العنكبوت: 46.
[6] - المائدة: 44.
[7] - المائدة: 46.
[8] - المائدة: 69.
[9] - فاطر: 15.
[10] - النساء: 1.
[11] - فاطر: 3.

حول تلك السُوَر المكية، أو ما درج تسميته بالسُوَر الأولى؛ تلك التي سعت لتخاطب كل ذي وجدان، ولتنفذ إلى المستويات العميقة والرقيقة من إحساسه، أينما كان، ومتى ما كان. نجد أن بعض المُستشرقين يتحدثون عنها بنوع من الشغف أو الافتتان؛ إذ أنها حسب وصف آرمسترونغ، "تعطي انطباعا بلُغة بشرية مطحونة ومتشظية تحت التأثير الإلهي"[1]. وكذلك فإن نولدكه يثني على جمالية تلك السُوَر بإيقاع عالي النبرة، هامسا للقارئ عن البُعد الإلهي فيها: "أعتقد أنه يسعني التعرُّف على سُوَر هذه الفترة بشيء من اليقين، من خلال أسلوبها. إن قوة الحماس الذي حرَّك النبي في السنوات الأولى وجعله يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه، كان لا بُدَّ لها من أن تُعبِّر عن نفسها في القرآن. الله الذي يملأه يتكلم بنفسه، فيتراجع الإنسان تماما؛ كما لدى أنبياء إسرائيل العظام، في العهد القديم. أما الكلام فعظيم، جليل، مُفعم صورا صارخة، والنبرة الخطابية تحتفظ بلونها الشعري الكامل. الآيات القصيرة تعكس الحركة الشغوفة التي تتقطع مرارا بسبب تعاليم بسيطة وهادئة، لكنها زاخرة بالقوة. والكلام بأسره مُحرَّكٌ إيقاعيا، وذو جرس عفوي جميل. مشاعر النبي وظنونه تنطق عن نفسها أحيانا، بواسطة غموض المعنى، الذي يُلمَّح إليه بالإجمال، أكثر مما يُستفاض في شرحه"[2]. وفي الحقيقة أن تلك السُوَر سالفة الذكر، من العسير أن يختلف حول جماليتها أي إنسان ذي ذوق، كائن ما كان دينه أو اعتقاده.

ومن ثمَّ، فإن ذلك النوع من السُوَر أو الآيات، ينضوي الكثير منه ضمن مفاهيم الرسالة المُتعدية حسب تقديرنا؛ إذ أنه لا يقتصر غالبا على خصوصية ما عايشه النبي من وقائع وتحديات وأحداث، بل يتعدى ذلك إلى هموم الإنسانية جمعاء بكافة أطيافها ومشاربها. وبالتالي، فإن ذلك يتطلب بطبيعة الحال، الإقرار بمشيئة الله في تعدُّد خلقه: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ}[3]. والإقرار كذلك بمشيئته في تعدد مُعتقداتهم: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً}[4]. ولو كان ثمَّة مشيئة إلهية بذلك، لجعل الله جميع الناس مؤمنين: {لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا}[5]

---

(1) - الله والإنسان، مصدر سابق، ص 153.
(2) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 68-69.
(3) - هود: 118.
(4) - المائدة: 48.
(5) - الرعد: 31.

- {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ}[1]- {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}[2]. ولكن حتى الشرك بالله أو الكفر به، يتبعان لمشيئة إلهية كذلك؛ تبعا لمنطق الرسالة المُتعدية: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا}[3]- {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}[4]- {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا}[5]- {فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}[6]. حتى أن النبي نفسه لا يستطيع أن يهدي، من لم تكن هنالك مشيئة إلهية بهدايته: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}[7]. وبذلك ليس ثمَّة شيء يحصل بدون مشيئة الله وإرادته؛ إذ أن وجود مُشركين وكفار وملحدين، هو ليس خللا كونيا يتطلب الإصلاح. وبطبيعة الحال هو ليس عجزا إلهيا (حاشا لله)، أو أمرا خارجا عن إرادة الله، لكي نساعد الله في تحقيق إرادته، بأن يُصبح جميع الناس مؤمنين. وإنما هو ضرورة لتحقيق التناغم؛ إذ أن وقود مُحرِّك تسيير التناغم فيما ظهر من الكون أو خفي منه، هو الاختلاف لا التشابه، وينبع من لقاء وتعايش الأضداد، لا من اجتماع العناصر المُتشابهة. وكذلك، فمثل ما أنه ثمَّة ألوان مُختلفة في الطبيعة، كذلك يوجد مُعتقدات وآراء مُختلفة حول جميع القضايا الوجدانية في الكون. ومثل ما أنه من غير الصواب وغير المُمكن كذلك، إلغاء ألوان ما من الطبيعة مثلا، فإنه من غير الصواب وغير المُمكن نفي مُعتقدات الآخرين أو تقييدها ضمن دائرة اعتقادنا، لكون التنوع في شؤون الكون هو ضرورة تنبع من مشيئة إلهية منذ الأزل. وأما عن مفهوميّ الكُفر والإيمان، فتلك مفاهيم نسبية تتبع لمفاهيم الرسالة المُقيدة بزمانها ومكانها، لا الرسالة المُتعدية بدون قيد أو شرط؛ بمعنى أن ثمَّة مؤمنا بالله عبر دين ما، تصفه الرسالة المُقيَّدة بأنه كافر، وذلك لمُجرَّد أنه لا يؤمن بدين الإسلام. أما الرسالة المُتعدية إلى زمننا هذا وإلى كل الأزمان، فهي تُعامل المُسلم وغير المُسلم والمُلحد، على أنهم جميعا خلق الله وتابعين في اعتقادهم لمشيئته، ولإرادته في تعدُّد مفاهيم وأفهام خلقه.

---

(1) - الأنعام: 149.
(2) - النحل: 93.
(3) - الأنعام: 107.
(4) - التغابن: 2.
(5) - الإنسان: 3.
(6) - فاطر: 8.
(7) - القصص: 56.

ولكن لماذا يَعِد القرآن "الكافرين" بالعذاب إذن، ما دامت مشيئة الله اقتضت أن يكونوا كذلك! ومن ثمَّ، ما دامت جميع مُعتقداتنا وآرائنا هي قضايا حتمية في مآلها، لكونها تخضع لسلسة سببية مرتبطة بطبيعة جيناتنا وبتربيتنا وبتأثير مُحيطنا، وكل ذلك بمشيئة الله وتقديره. فكيف لله أن يُعذِّبنا في الآخرة، إذا رست تلك الحتمية في الدنيا، على الجانب الخطأ من مفاهيم وتعليمات الإسلام! يُجيب ابن عربي: "فكما كان الضلال عارضا، كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة"[1]. وكذلك ثمَّة مَن يُجيب مِن أهل التصوف عن تلك الأسئلة، عبر إشارة رمزية حول حميمية العلاقة بين الله والإنسان. إذ نقل المُستشرق "رينولد نيكلسون" قصة رمزية عن المتصوف أبي الحسن الخرقاني، أنه بينما كان "يُصلّي ذات ليلة، إذ سمع صوتا يصيح: يا أبا الحسن، أتُحب أن أخبر الناس خبر ما أعلم عنك، حتى يقضوا عليكَ رجما بالحجارة؟ فأجابه بقوله: إلهي وسيدي، أتُحب أن أُخبِرَ الناس خبر ما أعلم عن رحمتكَ، وما أُدرِك من فضلك، حتى لا يركع لكَ راكع في صلاة؟ فقال الصوت: احفظ عليكَ سرّك، وسأحفظ عليَّ سرّي"[2]. وتلك الأجوبة في الحقيقة، تتناغم مع الآية القرآنية: {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ}[3]. وعلى الرغم من أن الآيتين التاليتين لتلك الآية تتحدثان عن العذاب: {وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ * وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ}[4]، إلا أنه ليس ثمَّة ما يشير إلى أن المقصود منهما هو عذاب الآخرة، وإلا لحصل تناقض جليّ بين الآيات؛ فكيف لله أن يغفر الذنوب جميعا، ثم يُنزل العذاب بخلقه! علاوة على ذلك، فإن ذلك النوع من العذاب، يحلّ على الإنسان فجأة من حيث لا يشعر. وحلول العذاب فجأة، لا يشي بأنه يسبقه موت وحساب، أو مرور بعالم البرزخ مثلا. بمعنى نفهمه أنه أشبه بمعاناة دنيوية تحلّ فجأة، بحيث يتعذر على صاحبها الإحاطة بأسبابها. أو أنه أشبه بعذاب دنيوي، بحيث يُعذِّب الإنسان نفسه بنفسه، من حيث لا يدري، إذا لم يُنيب إلى الله ويُسلِم له: {قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ}[5]- {فَمَنِ

(1) - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 106.

(2) - ر. ا. نيكلسون: "الصوفية في الإسلام"، ترجمة: نور الدين شريبه، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، الطبعة الثانية 2002، ص 128-129.

(3) - الزمر: 53.

(4) - الزمر: 54-55.

(5) - الأنعام: 104.

اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ}[1]. ونحن لا ننفي هنا وجود آيات قرآنية تشير إلى عذاب الآخرة في سياقات أخرى، ولكننا نؤمن بأن تلك الآيات هي آيات مُرمَّزة ومُقيَّدة بضرورات مرحلية. وبالتالي لا يُمكن أخذها على ظاهر حرفها في كل سياق وزمان ومكان.

وكذلك فإنه من المُفترض أن تدعو الآيات المُنضوية ضمن الرسالة المُتعدية، إلى الإعلاء من شأن الإنسان وقيمة حياته، من دون تحديد لعِرق أو دين أو معتقَد: {مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا}[2]. ومن ثمَّ، فإن "الشفقة على عباد الله، أحق بالرعاية من الغيرة على الله"[3]، تبعا لابن عربي. إذ بما أن الإنسان بطبيعته خطَّاء كأبيه آدم، فإن تشريعات الرسالة المُعمَّمة على جميع الناس، من المُفترَض أن تجنح إلى الرحمة والرأفة بذلك الإنسان إن أخطأ، مع إتاحة الفرصة لأن يُصلح حاله ويتوب عن الخطأ: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا * وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا}[4].

علاوة على ذلك، فثمَّة قضايا تتناولها آيات الرسالة المُتعدية بنوع من المُفاضلة أو التخيير مع التذكير بالعواقب: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا}[5]. بمعنى أن الخمر المُحرَّم تحريما نهائيا في مقام الرسالة المُقيَّدة، يبدو وكأن حُكمهُ هو أشبه بالمكروه في حال الرسالة المُتعدّية بلا قيد، والتي لا تنفي وجود منافع نسبية للخمر كذلك: {وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[6]. وثمَّة أمثلة مُضيئة في تاريخ دولة الإسلام، من حيث التسامح مع قيود الرسالة المُقيَّدة؛ إذ أن حُجَّة الإسلام أبي حامد الغزالي كان قد أباح شرب الخمر لابن سينا، بغرض التداوي مثلا. وفي هذا يقول

[1] - الزمر: 41.
[2] - المائدة: 32.
[3] - فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 167.
[4] - النساء: 15-16.
[5] - البقرة: 219.
[6] - النحل: 67.

الغزالي: "حتى أن ابن سينا في وصية له كتب فيها، أنه عاهد الله تعالى، على كذا وكذا، وأن يُعظّم الأوضاع الشرعية، ولا يقتصر في العبادات الدينية ولا يشرب تلهيا، بل تداويا وتشافيا. فكان مُنتهى حالته في صفاء الإيمان والتزام العبادات، أن استثنى شرب الخمر لغرض التشافي"[1]. والحقيقة أن ابن سينا لم يكن ليُخفي أمر شربه للخمر، وذلك في دولة الخلافة نفسها. إذ نُقِل عنه أنه قال: "وكنتُ أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم أو شعرتُ بضعف، عدلتُ إلى شرب قدح من الشراب، ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة"[2]. وذلك ما يُذكّرنا بعشق أبي النواس للخمرة وأشعاره الحميمية في وصف لذتها، وذلك في كنف دولة الخلافة كذلك، من دون أن يُكمّم فمه أحد. وأما عن تطبيق عقوبة الجلد لشارب الخمرة في وقتنا هذا، فذلك بمثابة العودة إلى تخوم مفاهيم الجاهلية التي تعاملت معها الرسالة المُقيدة في ذلك الحين، والتي تجاوزها الإسلام نفسه عبر آيات الرسالة المُتعدية بلا قيد، كالتي اسلفناها. وبالتالي، فإن إقامة الحدود في هذا السياق، هو ليس أمرا مُطلقا، وإنما يتبع لنسبية مقام الوحي، بالتوافق مع نسبية المكان والزمان.

في سياق آخر، يعتبر نولدكه أن الإسلام هو "الدين السماوي الذي يتَّصف بأنه الدين الأكثر إنسانية بين أديان الوحي"، وذلك في سياق حديثه عن سورة عبس التي نزلت لتأنيب الرسول.[3] ولا غرابة في ذلك، إذ أن أخلاق حامل الرسالة، لا بُدَّ أن تتصف بالرفعة والسُمو: {وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ}[4]. بحيث أنها تتطلب كذلك الصبر الجميل: {فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا}[5]- {وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا}[6]. مثل ما تتطلب كذلك التسامح والعفو والصفح الجميل: {فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ}[7]- {فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ}[8]- {فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}[9]. وذلك ما لا يقتصر على

(1) - المُنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 75.
(2) - تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، حاشية الصفحة 256.
(3) - تاريخ القرآن، مصدر سابق، ص 86.
(4) - القلم: 4.
(5) - المعارج: 5.
(6) - المُزمل: 10.
(7) - الحجر: 85.
(8) - الزخرف: 89.
(9) - المائدة: 13.

الرسول فحسب؛ إذ أن آيات الرسالة المتعدية تدعو المؤمنين عموما لأن يتّصفوا بتلك الصفات: {فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ}[1]- {فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ}[2]. ولكن ذلك لا ينطبق على معاملة المؤمنين لبعضهم فحسب: {قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ}[3]. ومن ثمَّ، فإن من صفات رسالة الإسلام، العدل والمُعاملة الحسنة والقول الحسن: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا}[4]- {أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}[5]- {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}[6]- {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ}[7]. وذلك بطبيعة الحال ما يتطلب الميل للسلام والمُسالمة: {وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا}[8]، من دون الاعتداء على أحد باسم الله: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}[9]. وبمُقارنة هذه الآية الأخيرة مع مفهوم الفتوحات الإسلامية، لأمكننا الافتراض بثقة، بأن تلك الفتوحات تنضوي ضمن الرسالة المُقيَّدة بضرورات مرحلية. وما يُعزّز ذلك الافتراض، هو ما وَرَدَ في القرآن، حول أن الإسلام كرسالة، لا يقتحم وجدان الإنسان، ولا يفرض عليه مفاهيم تلقينية، بل أنه يمنحه هامشا للشك، وفرصة للتحقق والتيقن: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}[10]. وذلك عبر الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، لا عبر السيف: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}[11]، لأن مُهمة الرسول تذكير الناس بحقائق الوجود التي تُثبت وجود الله، لا التسلط عليهم: {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ}[12]. أما إذا أعرضوا، فلا وصاية للرسول على الخلق، ذلك أن الوصي عليهم هو الله: {وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا}[13]- {وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ}

(1) - الشورى: 40.
(2) - البقرة: 109.
(3) - الجاثية: 14.
(4) - البقرة: 83.
(5) - الممتحنة: 8.
(6) - المؤمنون: 96.
(7) - فصلت: 34.
(8) - الأنفال: 61.
(9) - البقرة: 190.
(10) - البقرة: 260.
(11) - النحل: 125.
(12) - الغاشية: 21-22.
(13) - النساء: 80.

[1]- {اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ}[2]- {قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ}[3].
ومن اللافت للنظر، أن تلك الآيات تتسم بنبرة صارمة، للتأكيد على عدم إجبار أحد على الإيمان. وبالتالي، التأكيد على حرية الإنسان باختيار عقيدته وانتقاء مفاهيمه الوجدانية، بحيث لا يحق لأحد مُصادرتها منه أو إقامة الوصاية عليه، حتى ولو كان رسول الله نفسه، كنوع من الإقرار بنسبية المفاهيم التي أوجدها الله في خلقه.

ما سبق من آيات في هذا المقام أو في هذا الحال، يصلح بلا أدنى شك، لأن يكون رسالة متعدية وقابلة للتبليغ إلى جميع الناس، ولدعوتهم للإطلال على مفاهيم الإسلام؛ تلك التي يحق لأي مُسلم يؤمن بدينه وبرسالة نبيه أو يشعر بالانتماء إلى تراثه التاريخي، أن يتباهى بها وأن ينشر عبق قيمها في أنحاء الأرض بضمير نقي. ومن ثمَّ، فإن الأرض عطشى للروحانيات، ومفاهيم الرسالة المُحمَّدية مُفعمة بها، وبفلسفة صوفية تجذب كل ذي ذوق، في كل زمان ومكان؛ إذ أن الله ليس بعيدا، وإنما هو قريب منا وحاضر معنا أينما كنا: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}[4]- {وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ}[5]. وبالتالي، فإن الله ليس كائنا مُفارقا بحيث أنه يكمن هناك في البعيد، ولا هو كما يعتقد البعض (حاشا لله) مُجرَّد وثن يحدّه مكان في السماء، وإنما هو موجود هُنا، مثلما هو موجود في كل مكان: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ}[6]- {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ}[7]- {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}[8]. وبذلك ليس ثمَّة مسافة ما بيننا وبينه، لا بل هو أقرب إلينا منا: {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}[9]- {فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ * وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ * وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ}[10]. وذلك القُرب من الله، ليس أمرا مُضافا إلى وجودنا، بل أنه الماهية منه ومنا؛ إذ أن الإنسان ذو نَسَب إلهي تبعا

(1) - الأنعام: 107.
(2) - الشورى: 106.
(3) - الأنعام: 66.
(4) - الحديد: 4.
(5) - البقرة: 186.
(6) - الزخرف: 84.
(7) - الأنعام: 3.
(8) - البقرة: 115.
(9) - ق: 16.
(10) - الواقعة: 83-85.

للقرآن: {ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ}[1]. حتى أن الملائكة سجدت للإنسان إجلالا لذلك النسب: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}[2]. وفي نهاية المطاف، فإن الله سيسترد أمانته التي نفخها في عبده: {إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}[3]- {يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ}[4]. ومن ثمَّ، يليق بالإنسان أن يتكنى بالله؛ إذا أفلح في استنهاض النسب الإلهي فيه: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى}[5]، مثل ما وَرَدَ في الحديث كذلك: [اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ؛ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ][6]، أو كما وَرَدَ في حديث قدسي: [مَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا][7]. فكيف لتلك الآيات ذات المفاهيم الكونية الكلية، التي تتناغم مع المفاهيم الروحانية الأصيلة على مرّ الأزمان، ألا تصلح لكل زمان ومكان؟ لا بل أن ثمّة آيات في القرآن تتفق في الحقيقة، مع جوهر مفاهيم الفلسفة التي كدَّ الإنسان وأعمل تفكيره ووجدانه لصياغتها منذ أزمان بعيدة: {وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ}[8]- {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ}[9]- {مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ}[10]. إذ على الضفة الأخرى من نفس المنهل نسمع الفيلسوف اليوناني "أرسطو" يقول: "إن تكن الأنفس كثيرة، وإنما هي أجزاء نفس واحدة. فأي الأمرين ينبغي أن نقدم في طلب الفحص؛ عن النفس كلية، أو عن أجزائها؟"[11]. ومن ثمَّ، فأي الآيات والمفاهيم لها السيادة والأولوية على غيرها في القرآن؛ الآيات التي نزلت في آل قُريش وفي أهل الجاهلية بغية تقويم مفاهيمهم وطباعهم؟ أم الآيات التي أُنزلت للبشرية جمعاء، بغية تقويم غرائز الإنسان وهدايته إلى طريق الله الواحد، في سياق كلي شامل لا يقبل الاحتكار أو التخصيص أو السياقات الجزئية؟

حول ذلك يقول ابن عربي: "... فإن الله جعل في نفس القرآن التفاضل بين

(1) - السجدة: 9.
(2) - الحجر: 29.
(3) - البقرة: 156.
(4) - الانشقاق: 6.
(5) - الأنفال: 17.
(6) - سنن الترمذي: 3127.
(7) - صحيح البخاري: 6502.
(8) - الأنعام: 98.
(9) - الأعراف: 189.
(10) - لقمان: 28.
(11) - في النفس، مصدر سابق، المقالة الأولى، فصل: "دراسة النفس وأهميتها وصعوبتها"، ص 4.

السور والآيات؛ فجعل سورة تعدل القرآن كله عشر مرات، وأخرى تقوم مقام نصفه في الحكم، وأخرى على الثلث، وأخرى على الربع، وآية لها السيادة على الآيات، وأخرى لها من آي القرآن ما للقلب من نشأة الإنسان"[1]. وأما عن ذلك التفاضل في مقامات الآيات، فقد وَرَدَ في القرآن: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ}[2]. والآية في هذا السياق، لم تقل: "اتَّبعوا ما أُنزل إليكم من ربكم"، بل قالت: "اتَّبعوا أحسن ما أُنزِل إليكم من ربكم". وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن لآيات القرآن مقامات مُتفاوتة من حيث أولوية اتباعها وتطبيقها، بطريقة مُعاكسة تماما حسب رأينا، لما يتبناه جماعة الناسخ والمنسوخ في هذا العصر.

ونحن هنا في الحقيقة نتحدَّث عن نوع من التأويل؛ ليس تأويل معاني نصوص القرآن في هذا السياق، وإنما تأويل مقامات النبوة بالتزامن مع طبيعة واقع العصر المُعاش؛ بمعنى فهم حيثياته، لكي يتناسب الدين مع مُتطلبات ذلك الواقع في سياقات مُحدَّدة، وليس العكس دائما. وذلك ليكون الإسلام دينا واقعيا، ومُمكن التطبيق؛ تبعا لنصوص القرآن مِمَّا أسلفنا، لا تبعا لخيالنا أو أمانينا. وليكون منظومة روحانية وأخلاقية تهدف إلى فتح أبصار وبصائر البشر، قبل أن يكون منظومة عقوبات وتشريعات مأخوذة بحرفيتها من واقع شبه الجزيرة العربية، في القرن السابع للميلاد. وإلَّا، فهل من الغرابة، أن يرتبط الدين ارتباطا وثيقا بالنفاق، وأن يحيد عن غايته كمنظومة روحانية تهدف إلى تقييد أو تأطير غرائز البشر، وإلى تناغم الفرد مع نفسه ومع الكون، ليتحول إلى منظومة غرائز لتضليل الناس وتفتيت المُجتمعات، يتم تفعيلها باسم الله! ولذلك فإن وحي الله إذا تمَّ فهمه في سياقه الصحيح، لا يُمكن أن يكون سببا في شقاء البشر أو عذابهم: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ}[3]، مثل ما أنه لم يكن سببا لشقاء النبي مُحمَّد: {مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى}[4]. وفي هذا السياق قد يصح الاستشهاد بالحديث النبوي: [هَا إِنَّهُ سَيَخْرُجُ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ، لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ][5].

---

(1) - الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 167.

(2) - الزمر: 55.

(3) - الأنبياء: 107.

(4) - طه: 2.

(5) - مسند أحمد: 11008.

أما بعد، فماذا عن المُعتقدات والعبادات المركزية في الإسلام؟ ماذا عن أركان الإيمان: بأن يؤمن المرء بالله وملائكته وكتبه ورُسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشرّه؟ وماذا عن إركان الإسلام: بأن يشهد المرء أن لا إله إلا الله، وأن مُحمَّدا رسول الله، وأن يقيم الصلاة، ويأتي الزكاة، وأن يحج إلى مكة إن استطاع، وأن يصوم رمضان إن كانت له طاقة على ذلك؟ فهل يُمكن لأحد القول مثلا، بأن ما سلف يتبع لرسالة مُقيَّدة بعصور مضت، بحيث أنه لا يصلح لأن يكون رسالة مُتعدية إلى عصرنا هذا مثلا؟ أو أنه لا يتفق مع إيقاع ومفاهيم الزمن الذي نحن فيه؟ في الحقيقة أنه من نافل القول، إن كان هناك من يدعو إلى تجاوز أركان الإيمان أو أركان الإسلام مثلا، فهو يدعو إلى دين بلا ملامح أو هوية، أو إلى دين بلا قوام إن صحّ التعبير؛ إذ أن في ذلك تقويضا لبنيان الإسلام عقيدة ومُمارسة. علاوة على ذلك، فمِمَّا لا شك فيه، أن تلك المفاهيم والشعائر، لا يُمكن أن تنحصر بقوم دون قوم، أو أن تصلح لزمن دون زمن، إذ أنها تصلح في الحقيقة، مع باقي المفاهيم المحورية في الإسلام، كنظام روحاني متين ومُحكم ومُتماسك؛ لمن ابتغاه وارتضاه دينا وعقيدة ونظام حياة، في كل زمان ومكان: {إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ}[1]. مع وجوب التنويه والتنبيه هنا، بأن لأهل الخاصة في الإسلام طقوس عبادتهم ومفاهيمهم الخاصة التي قد يتمايزون فيها أحيانا عن غيرهم. ولذلك فإن أي جاهل قادر على تكفير جميع أولياء الإسلام، وتكفير أهل جميع الطرق والمذاهب الباطنية فيه، لمُجرَّد اطّلاعه على مُمارساتهم ونُظم عقيدتهم. وذلك بطبيعة الحال منبعه الجهل لا الإحاطة بمفاهيم الدين. إذ أن لفهم ومُمارسة الإسلام مراتب ومقامات؛ اقتداء بالتجربة المُحمَّدية ذاتها. كما أن للقُرب من الله وسائل ودرجات؛ تبعا لتجارب أهل الخاصة من جميع الأديان، وذلك ما لا يُمكن تحصيله عبر ما يعرفه عامة الناس عن الدين. لذلك، فكما يقول المثل: "عش ودع غيرك يعيش"، نقول كذلك: اعبد ربك على طريقتك بوعي وصدق، ودع الأخرين يعبدون ربهم على طريقتهم، من دون تكفير أحد أو تحليل دم أحد؛ فالطرق كلها نسبية، بما في ذلك الطرق إلى الله الواحد. ونحن هنا إذ نصبغ صفة النسبية على العبادات والمُعتقدات، فليس المقصود أن يشكك المؤمن في صحة عقيدته، أو في صحة شعائره وضرورة إقامتها أمام الله، ما دام ذلك يمنحه شعورا أصيلا بالسكينة والتناغم مع ذاته، وبالقرب من ربه. ولكن المقصود هو فهم نسبيتها؛ فما يُضيرنا أن نسعى للقُرب من الله، مع الإقرار بإرادة الله في تعدُّد الطرق إليه!

[1] - التكوير: 28-27.

ولكن ماذا عن الأخلاق كذلك؟ فهل هي أمر مرتبط بجماعة ما، في زمان أو مكان مُحدَّدين، بحيث لا يُمكن تعميم مفاهيمها إلى أزمنة أو أمكنة أخرى؟ وهل يُمكن للأخلاق أن تكون أمرا هامشيا في أي دين كان؟ ومن ثمَّ، هل يُمكن أن يكون الدين بديلا عن الأخلاق؟ أو هل يُمكن المُفاضلة أو الفصل بينهما؟ يقول النبي مُحمَّد: [إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ][1]؛ بمعنى أن مفهوم الأخلاق، هو ليس أمرا ثانويا في الإسلام، بل أنه من أُسس الإسلام، حتى أن تعزيز الأخلاق كان سببا لبعثة النبي مُحمَّد. وبالتالي، فإن للأخلاق في الإسلام أولوية على أي شيء آخر، تبعا لرسول الإسلام: [لَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلَ فِي الْمِيزَانِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ][2]. وكذلك فإن الأخلاق هي خير ما يمكن أن يتحلّى به إنسان؛ إذ حين سُئل الرسول: [مَا خَيْرُ مَا أُعْطِيَ الْعَبْدُ؟ قَالَ: خُلُقٌ حَسَنٌ][3]. كما قال كذلك: [أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا][4]. وبطبيعة الحال، فإن المحك الحقيقي للأخلاق؛ تبعا لما افترضنا أنه من آيات الرسالة المُتعدّية إلى الأمم، هو ليس طبيعة التعامل مع المُسلم فحسب، ولا هو مُجرَّد نصرة الدين أو إثباته، عبر نفي الآخر أو قهره. وإنما هو طبيعة التعامل مع ذلك الآخر، ولا سيما إذا كان مُختلفا أو ضعيفا أو جاهلا. وذلك ما يصلح بكل تأكيد لجميع الأزمنة والأمكنة.

ثم ماذا عن الطهارة مثلا، تلك التي تحثّ عليها جميع الديانات، مثل ما يحثّ عليها الإسلام؟ {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}[5]- {وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ}[6]. فهل تلك قضية قد عفا عيها الزمن، بحيث إنها تنتمي إلى مفاهيم زمن مُعيّن ولا تتماشى مع مفاهيم عصرنا هذا؟ في الحقيقة على الرغم من أن تلك الأمور هي قضايا شخصية بحتة، إلا أن من اكتسب، أو تحلّى بيَقظة روحية، حتى ولو كانت مُتواضعة، سوف يُدرك أهمية الطهارة وتداعيات الدنس على الكثير من الأصعدة. وفي هذا يقول الشبلي: "لم أترك في أي وقت أدبا من

---

(1) - مسند أحمد: 8952.
(2) - مسند أحمد: 27532.
(3) - مسند أحمد: 18454 - سنن ابن ماجه: 3436.
(4) - سنن أبي داوود: 4682 - سنن الترمذي: 2612.
(5) - المائدة: 6.
(6) - البقرة: 222.

آداب الطهارة، ولم يظهر في باطني عجب"[1]. وفي واقع الأمر، إن المحظوظين من الناس يُدركون تبعات الدنس مثلا، أو تبعات التجاوزات الجنسية عموما كمثلٍ كذلك، من خلال الإشارات أو الرؤى. وبلا شك، سواء كان المرء يعيش في زمن المُجتمعات البدائية، أو في جماعة قبلية في الصحراء، أو في مُجتمع مُعاصر في غاية التحضّر، فإن النتائج واحدة؛ إذ أن الإنسان في نواته العميقة هو هو، في كل زمان ومكان.

والأمر نفسه ينطبق على حاجة النفس البشرية للإحساس بالسكينة والأمان، عبر "إسلام" الذات لله والتوكل عليه والثقة بمشيئته وإرادته: {قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ}[2]. ونحن هنا لا نُحاول استحضار مُجرَّد وهم بغية تصديره؛ إذ ليس وهما أن يمتلئ الإنسان ثقة بقوة كونية واعية تُحيط به وتصونه وتسدد خطاه. ولا هو بالوهم أن يمتلك الإنسان شعورا يقينيا بمؤازرة إلهية تدعمه وتحميه: {إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا}[3]. فالإنسان ذو نسب إلهي كما أسلفنا، وخاصة الناس قادرين على تفعيل ذلك النسب، بحيث يصبحون قادرين على التحلي بنوع من القوة الإلهية، وبنوع من الحكمة والبصيرة الإلهيتين، في كل زمان ومكان. وذلك ما لا يقتصر بطبيعة الحال على دين الإسلام.

حول ما سلف من فرز لمقامات التجربة المُحمَّدية، قد يتراءى لبعض المؤمنين بأننا نسعى لتمييع المفاهيم المُقدَّسة في الإسلام، بغية مُحاولة تفكيك أُسسه، كما دَرَجَ أن يفعل البعض؛ كلّا، ولسنا نُحاول أن نرفع القداسة عن أي جزء من أجزاء القرآن، ولاسيما بأن مفهوم القداسة يبقى تابعا للنسبية. وإنما غايتنا هي السعي للتأكيد على ضرورة عدم الخلط بين مراتب آيات القرآن؛ إذ كما يقول الشيرازي: "فإن القرآن وإن كان حقيقة واحدة، ولكنه ذو مراتب ومواطن كثيرة في النزول"[4]. فبما أن للوحي الإلهي مراتب؛ كوحي الصلاصل، أو التكليم من وراء حجاب، أو التلقي من المَلَك في نوم أو يقظة، مع إمكانية سماع الأمر منه بالتبليغ. علاوة على الإلهام عبر النفث في الروع الذي يتمايز

(1) - نقلا عن: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، مصدر سابق، ص 172.
(2) - التوبة: 51.
(3) - التوبة: 40.
(4) - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 31.

عن الوحي كما أسلفنا. فإن لتجربة النبي مُحمَّد مراتب كذلك، وذلك ما انعكس بطبيعة الحال على آيات القرآن. وبالتالي، فإن نبوة نبيّ الإسلام لا يُمكن أن تكون مُطلقة على جميع الأزمنة والأمكنة في جميع جوانبها، وذلك بمقتضى طبيعة ومرتبة الوحي ذاته؛ إذ أن وحيا من الله، قد لا يتعدى الشؤون الخاصة لمُتلقي الوحي، كإشارات إلهية تخصه وحده دون سواه؛ مثل ما يتلقى النبي المُنبأ في نفسه. وكذلك فإن الوحي قد يكون بمثابة تفويض إلهي لتبليغ محتواه، كرسالة مُقيَّدة في سياق أو جماعة أو زمان أو مكان. كما يُمكن أن يكون الوحي بمثابة رسالة مُتعدية ومُطلقة من قيود الزمان والمكان. وأما نبوة النبي مُحمَّد فقد اشتملت على جميع تلك المراتب في نبي واحد.

وأما عن الزعم بامتلاك اليقين حول ما سلف، فلا نزعم بأننا نمتلك يقينا، ومن العسير أن يزعم غيرنا امتلاكه في هذا السياق؛ إذ أن الأمر يبقى خاضعا للتأويل ولتفاوت الميول والأفهام. كما لا نزعم بأننا من أهل الفقه، ولا من الراسخين في علوم العرفان، لذلك لا نجرؤ على إعطاء أجوبة شاملة، بقدر ما هي أجوبتنا بمثابة تحفيز الأفهام للمزيد من التساؤل الواعي. وما المُراد من سعينا، سوى فتح باب للتأمل الرصين والبحث المسؤول في قضية مصيرية على كافة الأصعدة، بغية المُساهمة في تلمّس طريق أفضل، لأمتنا التي باتت مكلومة بنا، لا بأعدائنا فحسب. ولذلك فقد بات من المُلحّ طرق أبواب تأويل المُقدَّس، التي ما زالت مُغلقة في وجهنا منذ قرون طويلة. والأبواب المُغلقة لقرون، لا بُدَّ أنها تحجب رؤى ومشاهدا جديدة، ولا سيما إذا كان المرء سجينا، يطرق الباب بغية فتحه من الداخل. ولكيلا نبقى سجناء مفاهيم بعض أهل الفقه في هذا العصر، لا بُدَّ من إشراك المُتنورين منا بجميع مذاهبنا؛ ممن لهم قدم راسخة في علوم الدين والعرفان، ومِمَن يتحلَّون بالحكمة والرؤية الشاملة، والتفهم المسؤول لخصوصية وحساسية واقعنا المأزوم، ولمدى تشعب وتعقيد ارتباطه بالمُقدَّس؛ بغية توجيه دفة، تُحدد وِجْهة السير لوجدان أمة بأسرها. أما أهل الفقه، فيجوز تشبيه بعضهم مِمَن يسعون لمصادرة واستغلال وجداننا، بأنهم أشبه بالمُؤتمن على صندوق عتيق ممتلئ بالنفائس، والصندوق مقفول بأقفال قد أبلاها الزمن، وهم يحرسون الأقفال حتى لا يكسرها أحد، والأقفال هي الحرف، والحرف بات هو المُقدَّس. مع أن المُقدَّس مسجون في داخل الصندوق العتيق، يَئِنّ من قيد الحرف.

نقول قولنا هذا، ولسان حالنا يقول في الإسلام، ما قاله "كارل يونغ" في

المسيحية؛ كون الأزمة واحدة، حتى ولو تفاوتت المُعطيات وتمايزت التداعيات في الحقب التاريخية: "ما قد عفا عليه الزمن ليس هو المسيحية، بل مفهومنا وتفسيرنا لها حيال الوضع العالمي الراهن. الرمز المسيحي شيء حي، يحمل في ذاته بذور المزيد من النمو. يُمكنه أن يمضي في النمو؛ لكن يتوقف علينا فقط، ما إذا كنا نستطيع أن نُعمل أذهاننا ونتأمل ثانية، وبصورة أكثر شمولية، في المُسلَّمات المسيحية"[1].

ختاما: قد يصح تشبيه الدين بالنار، التي يمكن أن نستعملها لكي تضيء لنا طريقنا، أو لكي نطهو عليها طعامنا، أو لكي نتدفأ بها وقت البرد. ولكن يُمكننا كذلك إذا أسأنا استعمالها، أن نحرق بها كل شيء. فهل النار أمر سيء أم جيد؟ ضار أم مفيد؟ وهل يجب علينا الاستغناء عنها أو النفور منها، لأن هناك إمكانية لإساءة استعمالها؟ وهل نحن قادرون فعلا على الاستغناء نهائيا عن الدين؟ ولا ننسى هنا، بأن الدين لا يعني "المُقدَس" فحسب، وإنما هو أيضا امتداد حميمي، لتراث وثقافة وتاريخ، مثل ما أنه يُعتبَر للكثيرين نوعا من الانتماء. والشعور بالانتماء هو من أهم مفردات السلام الداخلي، لكي تحصل النفس على سكينتها، ولا نقول إفيونها؛ فيما إذا تمَّ تأويل الدين بطريقة روحانية وعقلانية في آن.

* * *

[1] - التنقيب في أغوار النفس، مصدر سابق، ص 61.

المصادر والمراجع

- "الأوبانيشاد"، ترجمة: عبد السلام زيان، دار شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2008.

- ابن رشد: "فصل المقال، في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، إشراف وتحرير: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة 2020.

- ابن سينا: "الإشارات والتنبيهات"، القسم الرابع، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1993.

- أبو الفرج جمال الدين بن الجوزي: "الثبات عند الممات"، تحقيق عبد الله الليثي الأنصاري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى 1986.

- أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني: "كتاب الأغاني"، المُجلَّد التاسع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 2008.

- أبو المُنذر هشام بن مُحمَّد بن السائب الكلبي: "كتاب الأصنام"، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة 1995.

- أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا: "التعليقات"، تحقيق وتقديم، د. عبد الرحمن بدوي، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

- أبو نصر محمد الفارابي: "آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، نسخة الكترونية، 2016.

- أبو نصر محمد الفارابي: "رسالة في العقل"، تحرير الأب بوريس بويج، المطبعة الكاثوليك، بيروت 1938.

- أبو يزيد البسطامي: "المجموعة الصوفية الكاملة"، دار مدى للثقافة والنشر، دمشق - بيروت - بغداد، الطبعة الثانية 2006.

- أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: "مروج الذهب ومعادن الجوهر"، مُراجعة: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى 2005.

- أبي القاسم جار الله محمود بن عُمر الزمخشري الخوارزمي: "تفسير الكشَّاف عن

حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة 2009.

- أبي القاسم عبد الكريم ابن هوزان القشيري النيسابوري: "الرسالة القشيرية في علم التصوف"، تحقيق وإعداد: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2001.

- أبي حامد الغزالي: "إحياء علوم الدين"، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005.

- أبي حامد الغزالي: "المُنقذ من الضلال"، حققه وعلق عليه: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة 1964.

- أبي حامد الغزالي: "مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار"، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى 1986.

- أبي عبد الله محمد بن عبد الله النفَّري: "النصوص الكاملة"، دراسة وتقديم: د. جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2005.

- أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري: "فتوح البلدان"، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، المُختار من التراث العربي 70، دمشق 1997.

- أرسطو طاليس: "في النفس"، مراجعة وتقديم: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1954.

- إريك يونس جوفروا: "المستقبل للإسلام الروحاني"، ترجمةُ عن الفرنسية: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، بالتعاون مع نبض للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى 2016.

- ألبرت أينشتاين: "العالم كما أراه"، ترجمة: فاروق الحميد، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى 2015.

- أمين معلوف: "الهويات القاتلة، قراءة في الانتماء والعولمة"، ترجمة: د. نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 1999.

- آنا ماري شيمل: "الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف"، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد - كولونيا، الطبعة الأولى 2006.

- باروخ سبينوزا: "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ترجمة: د. حسن حنفي، التنوير

للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - القاهرة، الطبعة الثانية 2012.

- باروخ سبينوزا: "علم الأخلاق"، ترجمة: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 2009.

- توفيق فهد: "الكهانة العربية قبل الإسلام"، ترجمه عن الفرنسية: حسن عودة - رندة بعث، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2007.

- تيودور نولدكه: "تاريخ القرآن"، تعديل: فريدريش شفالي، ترجمة: د. جورج تامر، الأجزاء الثلاثة في مُجلد واحد، مؤسسة كونراد - أدناور، الطبعة الأولى، بيروت 2004.

- ج. ف. هيجل: "العقل في التاريخ"، ترجمة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة 2007.

- جامع الكتب التسعة: (صحيح بخاري، صحيح مُسلم، سنن أبي داود، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن ابن ماجه، موطأ مالك، سنن الدرامي، مسند أحمد)، تطبيق الكتروني ، الدار العربية لتقنية المعلومات، 2017.

- جوستاين غاردر: "عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة"، ترجمة: حياة الحويك عطية، دار المنى، دشورسهولم، السويد، 2012.

- ديتريش إيبرت: "المظاهر الفيزيولوجية لليوغا"، ترجمة عن الألمانية: د. الياس حاجوج، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى 2002.

- ر. ا. نيكلسون: "الصوفية في الإسلام"، ترجمة: نور الدين شريبه، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، الطبعة الثانية 2002.

- رينيه ديكارت: "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى"، ترجمة د: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة 1988.

- سليمان بن أحمد الطبراني: "تفسير القرآن العظيم"، المُجلد الرابع، دار الكتاب الثقافي، إربد، الأردن، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

- سيغموند فرويد: "الطوطم والتابو"، ترجمة: بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، اللاذقية، الطبعة الأولى 1983.

- شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي: "حجة الله البالغة"، حققه وراجعه: السيد سابق، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2005.

- صدر الدين الشيرازي: "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1981.

- عاطف جوده نصر: "الخيال مفهوماته ووظائفه"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984.

- عبد الكريم سروش: "بسط التجربة النبوية"، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، الطبعة الأولى 2009.

- عبد الملك بن هشام: "السيرة النبوية"، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 1990.

- عبد المنعم الحنفي: "معجم مصطلحات الصوفية"، دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية 1987.

- فراس السواح: "دين الإنسان"، دار التكوين، دمشق، الطبعة الثامنة 2017.

- فراس السوَّاح: "مغامرة العقل الأولى. دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين"، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية عشر 2000.

- كارل غوستاف يونغ: "التنقيب في أغوار النفس"، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1996.

- كارين آرمسترونغ: "الله والإنسان"، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى 1996.

- كارين آرمسترونغ: "سيرة النبي محمد"، ترجمة: د. فاطمة نصر - د. محمد عناني، شركة سطور للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1998.

- محمد بن سيرين: "تفسير الأحلام الكبير"، المُسمَّى: "منتخب الكلام في تفسير الأحلام"، الدار النموذجية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، الطبعة الأولى 2005.

- مُحمَّد حسين الطباطبائي: "الميزان في تفسير القرآن"، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى المُحققة 1997.

- محيي الدين ابن عربي: "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية" في أربعة أجزاء، قدم له: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

- محيي الدين ابن عربي: "فصوص الحكم"، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة

الأولى 2016.

- موسى ابن ميمون القرطبي الأندلسي: "دلالة الحائرين"، ترجمة: د. حسين اتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ.

- مولي مُحمَّد صالح المازنداني: "شرح أصول الكافي"، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2000.

- نصر حامد أبو زيد: "دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999.

- هشام جعيط: "في السيرة النبوية: 1، الوحي والقرآن والنبوة"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 2000.

- هنري كوربان: "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي"، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط 2006.

- هنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة 1983.

- هوميروس: "الأوذيسة"، دار أسامة، دمشق، الطبعة الأولى 2006.

- وِلْ ديورانت: "قصة الفلسفة"، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى المُجدَّدة 2004.

- ولتر ستيس: "تاريخ الفلسفة اليونانية"، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون"، حقق نصوصه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب - دار البلخي، دمشق، الطبعة الأولى 2004.

المراجع الأجنبية

Lucky Lidell, Narayani og Giris Robinovitch: “politikens - .yogabog”, Politikens Forlag, København, 2. udgave 1996

* * *



السيرة الذاتية للكاتب

كاتب وباحث فلسطيني مولود في سوريا ومُقيم في الدنمارك منذ العام 1993. صدر له رواية ذات طابع صوفي فلسفي بعنوان "الحج إلى الحياة"، كما نُشر له العديد من المقالات والأبحاث في الإصلاح الديني، وقضايا المجتمع والأدب والفلسفة. تناول في كتاباته العديد من المفاهيم الوجدانية والقضايا الفلسفية الإشكالية، كفلسفة الجنس، وفلسفة الأنوثة وأعماق المرأة، وكذلك ثنائية الأخلاق والغرائز، ومفهوم الأخلاق بمعناها المُجرَّد. كما بحث في مفاهيم الحتمية والجبرية والإرادة الحرة، وفي المفاهيم الروحانية والتصوف. علاوة على مُساهماته في قضايا الإصلاح الديني ومفهوم نسبية الوحي.

* * *



قراءة في التجربة المحمدية

أحمد دلول

يختص هذا الكتاب في بابه الأول، بالبحث في ظاهرة الوحي بجانبها الميتافيزيقي، كمحاولة للتعريف بماهية وآلية حدوث تلك الظاهرة الفريدة، كحقيقة روحانية باطنية، أو كمعايشة ذاتية مُمكنة الحدوث لدى الصفوة من البشر، لا كظاهرة موضوعية، تبعا لما نُسج حولها من خرافات وأساطير؛ حيث يتم البحث في مُقدمات الوحي وأحواله وتداعياته ومقامات تلقيه، كما يتم تناول العلاقة بين الوحي والخيال العرفاني. علاوة على الخوض في مفهوم الوحي فلسفيا.

في الباب الثاني يتم تناول مفهوم "نسبية الوحي"، ونسبية ما انبثق عنه من مفاهيم مُقدّسة، عبر البحث في مفهومَيّ النسبية والإطلاق، وعبر تناول مفهوم الوحي، ما بين التجريد واللغة والاصطلاح. كما يتم البحث في مستويات تجلي خامة الوحي، وآلية تحويلها ومسارات تأويلها، منذ ورودها كإشارات إلهية مُطلقة ومُجرّدة من القوام الحسّي، إلى أن تتلقاها المنظومة البشرية للنبي وتكسيها بثوب الصفات؛ حيث يقوم الدماغ البشري بتحويل المعاني الإلهية المُجرّدة، إلى كلمات ورموز وصُوَر. مرورا بمرتبة تحصيل المعاني، حيث يتمّ تأويل ما وَرَدَ على الباطن، من انطباعات بصرية وسمعية، إلى مفاهيم وتصورات وتشريعات. وأخيرا، مرتبة الكلمة المنطوقة المنظومة لما تمَّ تأويله من معان، أو لما تمَّ تلقيه من نصوص؛ كخطاب قرآني. وذلك ما يعزز نظرية نسبية الوحيَ، لكون تلك النصوص المُقدّسة، كانت موسومة لا بُدّ، ببصمات بشرية أرضية، حتى ولو اكتَسَت بمِدَاد إلهي سماوي.

في الباب الثالث يتم الخوض في مقامات التجربة المُحمّدية، وفي مراتب آيات القرآن التي انبثقت عنها وكانت بمثابة الانعكاس لها؛ كرسالة مُقيدة بأزمنة وأمكنة وجماعات مُحدّدة، أو كرسالة مُتعدية إلى جميع الأمم، في كل زمان ومكان. ومن ثمّ، يتم تناوُل بعض الأطروحات، التي نأمل أن تصلح كمدخل لاعتقاد آمن بمفاهيم الوحي.

